OSMANIA UNIVERSITY

جامعہ عثمانیہ

اسفار اربعہ

حصہ اول

جلد اوّل

سلسلۂ نصابات علمیۂ جامعۂ عثمانیہ

اسفار اربعہ

حصۂ اوّل

(جلد اوّل)

تالیف

صدر الدین شیرازیؒ

ترجمہ

مولوی سیّد مناظر احسن صاحب گیلانی

صدر شعبۂ دینیات جامعۂ عثمانیہ سرکارِ عالی

سنہ ۱۳۶۰ھ م سنہ ۱۳۵۰ف م سنہ ۱۹۴۱ء

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکارِ عالی حیدرآباد دکن

مضمون	صفحات
منہج ثانی: کیفیات کے اصول اور عقود کے عناصر، اُن کے خواص کی تفصیل۔ حق اور صدق کی اصطلاح۔ سوفسطائیوں کے مسلک کی تنقید۔ ایک ذیلی بات۔ ایک ہی چیز بالذات واجب ہو۔ اور پھر اُسی شے کا وجوب غیر سے بھی حاصل ہو؛ جو وجود واجب ہوتا ہے اُس کی انیّت ہی اُس کی ماہیت ہوتی ہے۔ ایک تنقیدی اشارہ۔ تنبیہ۔ ایک وہم اور اُس کا ازالہ۔ ایک شک اور اُس کا ازالہ۔ چند شکوک اور اُن کے جوابات۔ ایک اشراقی روشنی۔ ایک عرشی دانائی۔ ایک وہم اور اُس کا ازالہ۔ ایک بحث اور اُس کا خلاصہ۔ فصل (دعویٰ) جس کا وجود بالذات واجب ہوگا وہ ہر جہت کے اعتبار سے واجب ہوگا۔ بحث و تحصیل۔ فصل: جس کا وجود واجب ہوتا ہے ضرور ہے کہ وہ ایک ہی ہو۔ رجم شیطانی۔ برہان عرشی۔ فصل: جہات ثلثہ (یعنی وجوب۔ امکان۔ امتناع)۔ ایک اتفاقی مصالحت۔ ایک قاعدہ۔ فصل: امکان کا لفظ جن معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے اس فصل میں اُن کے احاطہ کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ ایک خاص مسئلے کے متعلق تنبیہ۔ فصل: "کیا امکان کا غیر سے حاصل ہونا ممکن ہے"۔ ایک خاص مطلب کی تشریح اور اُس کے متعلق تنبیہ۔ ایک شک اور اُس کا ازالہ۔ ایک اور شک کا ازالہ۔ ایک وہم پر تنبیہ۔ ایک خاص امر کے متعلق تنبیہ۔ ایک اشراقی کا قاعدہ۔ ایک خاص بحث اور اس کی تنقیح۔ چند مشکلات اور اُن سے نجات کی راہیں۔ فصل: "ممکن بالذات کے خصوصیات"۔ ایک خاص نتیجے کا استنباط۔ فصل: ممکن کس وقت اور کس شکل میں ممتنع بالذات کو مستلزم ہوتا ہے۔ فصل: کسی شے کے لیے وجود یا عدم اسی حد تک اولیٰ ہو سکتا ہے جب تک اولویت درجۂ وجوب کو نہ پہنچے۔ ہدم۔ اوہام وخرافات۔	

مضمون صفحات

مضمون | صفحات

مضمون | صفحات

مضمون صفحات

دیباچۂ کتاب اسفار اربعہ

از

مصنف

تمام تعریفیں اسی اللہ کے ساتھ مخصوص ہیں جو کردگار ہے ہر اس چیز کا جسے حواس محسوس کرتے ہیں اور جسے عقل دریافت کرتی ہے، وہی جو ہر مقصد کی آخری غایت اور ہر تلاش کی آخری انتہا ہے،
اور صلوٰۃ و درود نازل ہو اُن پر جو اللہ کے بندوں میں برگزیدہ حضرات ہیں خلق اللہ کی جنھوں نے اس طرف راہنمائی فرمائی، کہ ان کی ابتدا کیا ہے اور ان کی انتہا کیا ہے، یعنی مبدء اور معاد کی طرف لوگوں کی ہدایت کی، خصوصاً چیدہ اور برگزیدہ نفوس کے جوہر داریں، یعنی محمدؐ (صلی اللہ علیہ وسلم) جو ثقلین (انس و جن) کے ہر ہر فرد کی طرف بھیجے گئے، اے میرے اللہ! تو رحمت نازل فرما ان پر اور ان کے اہل بیت اور اولاد کی پاک روحوں پر اور ان کے مددگاروں اور آیندہ نسلوں کی ان ہستیوں پر جنھوں نے دنیا چھوڑ کر (آخرت کی راہ اختیار کی) اس کے بعد عرض کرتا ہے وہ شخص جو اپنے رب بے نیاز و غنی کا فقیر ہے، اور صدر الدین شیرازی کے نام سے مشہور ہے کہ عموماً خیال کیا جاتا ہے کہ محسوس مراتب اور مدارج کی منزلوں کا طے کرنا، اور صرف

خیالی بلندیوں، تک ترقی کر کے پہنچنا اسی کا نام سعادت اور اقبال مندی ہے،
لیکن حقیقۃً واقعات کی تہ تک جو پہنچ چکا ہے، اور معارف و علوم کی صحیح سمجھ
جس میں پیدا ہو چکی ہے، اس کے سامنے یہ کتنی کھلی ہوئی بات ہے کہ حقیقی سعادت
اور اقبال مندی کے سلسلے میں فوری کامرانیاں حسی لذتیں کچھ نہیں ہیں،
اور جو لوگ ان حسی لذتوں میں گرفتار ہیں انھیں عقلی نشاط کا کچھ حصہ نہیں
ملا، اس لیے کہ جن لوگوں کو اس حال میں پایا جاتا ہے اور جنھوں نے ان
لذتوں میں دل لگایا ان کے ماحول سے الٰہی سکینت و طمانیت اپنا
تعلق توڑ لیتی ہے، اور ربانی معارف ان کے قلوب میں داخل ہونے
سے روک دیے جاتے ہیں، ایسی الٰہی نیت جس کا واقعی سرچشمہ،
انسان کا جوہر نطقی (روح) ہو، وہی جس کی راہ سے حقیقی سعادت کے
حصول کی امید کی جاتی ہے اور توقع ہوتی ہے کہ آدمی اس کے توسط سے
اپنا دامن اس علوی فیض سے باندھ لیتا ہے، جو انسانی نفس کی اس
آنکھ سے پردہ ہٹا دیتا ہے جسے عالم مسافرت میں یہ محسوس ہوتا ہے کہ
ہر طرف سے وہ محدود اور گھری ہوئی ہے، اور جسد مادی کے اندر
قید ہونے کی وجہ سے جمال ابدی کے تماشے سے محروم ہے، سرمدی
جلال کے مرقع پر جس کے آگے پردہ پڑا ہوا ہے واقعہ یہ ہے کہ حسی لذتوں
کے اسیروں کو اخلاص نیت کی اس راہ پر گامزن ہونے میں سخت کش مکش
اور دشواری سے سابقہ پڑتا ہے، اپنی پست ہمت، اور فوری تمناؤں کی
طلب کا جو ان میں جذبہ ہوتا ہے اس سے جب تک سخت مقابلہ نہ کریں،
اس رخ کی راہ ان پر نہیں کھلتی،

حالانکہ یہ ایک ناقابل اشتباہ قطعی فیصلہ ہے، کہ ہر شے کا جو مخصوص
کمال ہے، اور جو حال اس کے لیے موزوں و مناسب ہوتا ہے اسی مخصوص
کمال تک رسائی اور اسی مناسب حال کی یافت یہی اس شے کا انتہائی
نصب العین ہو سکتا ہے، کائنات کی ہر ہستی کے لیے یہ قانون عام ہے،
اس مخصوص نصب العین سے جو جتنا دور ہو گا، اور جتنا پیچھے ہٹا ہوا ہو گا،

درحقیقت اس شے کا حقیقی نقصان یہی ہے، خواہ دوسرے موجودات کے حساب سے وہ اپنے اندر کوئی فضیلت اور کمال کیوں نہ رکھتی ہو، اور یہ بھی ایک قدرتی قانون ہے، زمین پر جو چلتے پھرتے ہیں ان کے لیے بھی اور ان کے متعلق بھی جو ان سے فروتر ہوں کہ ان کے اندر جن امور کی استعداد و صلاحیت فطرۃً رکھی گئی ہے، جب تک کوئی روکنے والا نہ رہو کے ان امور کے آخری حدود تک پہنچنے کی وہ مسلسل جد و جہد جاری رکھیں، اور ان تک رسائی حاصل کریں،

اسی سلسلے میں یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ انسانی نوع کی جوہر ذات اور اس کی جو واقعی حقیقت ہے، اس میں ایک خاص کمال ودیعت کیا گیا ہے ایسا خاص کمال کہ اس سے آگے کوئی بڑھ نہیں سکتا، اور نہ کوئی دوسرا اس کمال میں آدمی پر برتری حاصل کرسکتا ہے میرا مقصد یہ ہے کہ معقولات کے ساتھ اتصال (یعنی ان غیبی ہستیوں تک رسائی جو حواس سے نہیں بلکہ صرف عقل سے دریافت ہوسکتی ہیں ان تک پہنچنا) اور باری (خالق کائنات) کے ساتھ معیت و مجاورت کا تعلق پیدا کرنا نیز مادی آلودگیوں سے تجرید و پاکی حاصل کرنا، یہی انسانیت کا مخصوص ترین کمال ہے،

اگرچہ انسان میں وہ قوتیں بھی پائی جاتی ہیں جن میں دوسری چیزیں اس کی برابر کی شریک ہیں، یا قریب قریب انھیں بھی گونہ مساوات کا درجہ ان قوتوں کے رو سے حاصل ہے، مثلاً مکان اور حیز فضا میں آدمی بھی اسی طرح رہتا ہے جیسے دوسرے اجسام کا وجود ان میں پایا جاتا ہے، اسی طرح کھانے پینے، نشو و نما میں نباتات، اور سانس کے ذریعے سے زندہ رہنے، ارادی حرکت کرنے نیز حواس کے احساسات میں حیوانات اس کے شریک ہیں،

بہرحال آدمی کا جو مخصوص کمال ہے، اس کے حصول کی صورت یہی ہے، کہ نظر فریب امور سے بے تعلق ہوکر آدمی علوم و معارف کے

سمندر میں غوطہ لگائے،

لیکن علوم چونکہ مختلف اقسام کے ہیں، اور ان کی فنون کی مختلف قسمیں ہیں، ان کی وہ کثرت ہے کہ ہر علم کا احاطہ اور اس میں دستگاہ پیدا کرنا، اگر ممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے، اسی لیے انسانی ہمتیں مختلف راہوں کی طرف متوجہ ہیں، گویا علوم فنون کا بھی وہی حال ہے، جو عموماً حرفتوں اور صنعتوں کا ہے کہ مختلف لوگ مختلف حرفتوں میں مشغول نظر آتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اہل علم مختلف طبقات اور گروہ میں تقسیم ہو گئے اور ہر ایک ٹکڑے ٹکڑے ہو کر مختلف کاموں میں بٹ گئے، کوئی معقولات میں مشغول ہے کوئی منقولات میں کسی کو اصول میں انہماک ہے اور کسی کو فروع میں بعضوں کی ہمتیں نحو و صرف کی طرف جھکی ہوئی ہیں بعضوں کی توجہ فقہ اسماء الرجال، علم کلام کی طرف مبذول ہے،

تاہم مرد دانا کو چاہیے کہ تہ دل اور ضمیم قلب کے ساتھ اسی چیز میں مشغول ہو، جو اس کے لیے سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہو، دانشمندی کا اقتضاء ہے کہ اپنی عمر کے زیادہ اوقات کو اسی امر کی تحصیل میں صرف کرے جسے اس کی ذات کی تکمیل سے خاص خصوصیت ہو، میرا مطلب یہ ہے کہ معاش و معاد کے لیے جن علوم کی حاجت ہو، چاہیے کہ بقدر ضرورت ان کے حاصل کر لینے کے بعد پھر وہ اسی سلسلے میں اپنے کو لگا دے، اور ایسی چیزوں سے جلد نجات حاصل کرے جو منزل مقصود تک پہنچنے میں رکاوٹ پیدا کر رہی ہوں،

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ آدمی میں جو دو قوتیں ہیں، یعنی ایک تو اس کی ذات کا وہ پہلو ہے جس کا رخ خالق اور حق کی طرف ہے، اور دوسرا اس کی ذات کا وہ پہلو ہے جس کا رخ مخلوقات کی طرف ہے ان دو قوتوں میں سے ایک قوت (یعنی پہلی قوت) کی تکمیل سے جن علوم کا تعلق ہے، میں اسی کو زندگی کے لیے اہم قرار دیتا ہوں، بہرحال انسانی جسم اور جسم کے تاثرات کو جس میں قطعاً دخل نہیں ہے بلکہ براہ راست

انسان کے حقیقی جوہر ذات کی جو نظری قوت ہے، اسی قوت کی تکمیل جن علوم سے ہوتی ہے میں انھی کی طرف اشارہ کر رہا ہوں،
واقعہ یہ ہے کہ حکمت الٰہیہ اور معارف ربانیہ (جن سے اس نظری قوت کی تکمیل ہوتی ہے) اس علم کے سوا کوئی ایسا علم نہیں، جس میں جسم اور جسمانی قوتوں اور بدنی کاروبار، اور بدنی خواہشوں کی ضرورت نہ ہو، ان علوم میں کوئی ایسا علم نہیں ہے جس سے انسانی ذات کی اصل جوہر کی تکمیل ہوتی ہو، اور جو اپنے اندر اس کی ضمانت رکھتا ہو کہ آدمی کے اندر اور اس کے باطن میں جو خرابیاں اور برائیاں ہیں ان کا ازالہ اس وقت ہو جائے جب دنیاوی زندگی کو ختم کر کے اصل حقیقت کے میدان میں انسان قدم رکھ رہا ہو، یعنی بہمہ وجوہ ہر چیز سے الگ ہو کر جس وقت اپنے باری اور خالق کے سامنے وہ جا رہا ہو، یہ کام اگر کوئی علم انجام دے سکتا ہے تو وہ صرف خالص عقلی علوم ہی ہو سکتے ہیں،
خالص عقلی علوم سے میری مراد اللہ کا، ملائکہ کا، اللہ کی کتابوں کا، علم ہے اور یہ جاننا کہ مکمل نظام کی شکل میں عالم کی آفرینش حق تعالیٰ سے کس طریقے پر ہوئی، حق تعالیٰ کی عنایت کا حال عالم کے ساتھ کیا ہے، اور اس کو عالم کا جو علم ہے اس کی کیا کیفیت ہے، کن قوانین کے تحت اسے چلا رہا ہے اور اس طور پر چلا رہا ہے جس میں کسی قسم کے خلل کی گنجائش نہیں، نہ کسی آفت، نقصان، شکست و ریخت کو اس میں راہ ملتی ہے، اسی طرح نفس انسانی کا علم حاصل کرنا اور یہ جاننا کہ اپنے آخری انجام تک وہ کن راہوں سے پہنچتا ہے، ملاء اعلیٰ سے اس کے تعلقات اور روابط کی کیا نوعیت ہے، جن بیڑیوں میں نفس جکڑا ہوا ہے اس سے گلو خلاصی کی کیا شکل ہے، ہیولیٰ اور مادے سے جدائی کی کیا تدبیریں ہیں کیونکہ آدمی کا نفس جب تک مادے سے جدا نہ ہوگا اس کان کی تنگ گھاٹیوں سے نکل نہیں سکتا، اور حوادث کے نشانوں سے اپنے کو بچا نہیں سکتا، ملکوت کے دریاؤں میں غوطہ نہیں لگا سکتا،

جبروت کے باشندوں میں جاکر گھل مل نہیں سکتا، اسی علم کے بعد آدمی خواہشوں کی قید سے آزاد ہوجاتا ہے، اور کوتاہ بصیرتی تنگ نظری کی سراسیمگیوں سے اسے نجات مل جاتی ہے اور اب حرکات کے نتائج و آثار سے وہ متاثر نہیں ہوتا، آسمانوں کی گردشوں کے جو احکام ہیں ان کے قبول کرنے کی صلاحیت اس میں باقی نہیں رہتی۔

یہ تو اس علم کا حال ہے، باقی ان کے سوا جو علم ہیں، اگرچہ ان کی حیثیت بھی وسیلے اور ذریعے ہی کی ہے، اسی لیے وہ بھی اس حیثیت سے مفید ہیں، مثلاً نحو و صرف شعر وغیرہ علوم کی جو حالت ہے، تاہم پھر بھی ان علوم کی نوعیت ایک قسم کی حرفت و ہنر، اور صناعات کی ہے یعنی دنیا میں جیسے بہت سے ہنر اور حرفتیں ہیں انھی میں ان کا بھی شمار ہے۔

باقی (اس علم کے سوا) اور جو بدنی اعمال یا عبادت کی آدمی کو ضرورت ہوتی ہے خواہ قلبی عبادت ہو یا جسمانی تو ان کا مقصد یہ ہے کہ نفس کو پاک کیا جائے اور شرعی طریقوں سے اسے روشنی بخشی جائے اسی لیے بدنی ورزش بھی اس سلسلے میں کرائی جاتی ہے، تاکہ نفس انسانی جو اس وقت بدنی تعلق کی وجہ سے جسمانی خواہشوں اور اسی قسم کے حالات میں مبتلا ہے، ایسا نہ ہو کہ بالکلیہ بدن اور بدنی خواہشوں کا وہ غلام اور مغلوب بن کر رہ جائے، کیونکہ اگر ایسا ہوگا، تو نفس میں بدن کی مغلوبیت کا ملکہ پیدا ہو جائے گا، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مقربین کی معیت و رفاقت سے اور حقیقی جمال والے حقائق کے دیکھنے اور قدسیوں کے انوار کے ملاحظے سے جو خاص لذت نفس کو ملنی چاہیے، نہ مل سکے گی، اور یہی بری راسخ عادت ان امور سے لذت گیری میں مانع آئے گی، اور اس وقت نفس کے ساتھ بدن تو رہے گا نہیں، حاصل یہ نکلے گا، کہ ان امور سے وہ اسی طرح غافل رہے گا، جیسے بدن کے تعلق سے پہلے اس کا حال تھا۔

یہی وجہ ہے کہ رحمت الٰہی نے رحمانی شریعت کو پیدا کیا، اور نفس کی امارہ قوتوں کو حکم دیا گیا کہ نفس مطمئنہ کی دینی شرائع و قوانین میں پابندی کریں، اور الٰہی سیاست میں اس کی اطاعت کریں، مقصود یہی ہے، کہ جسد انسانی اور اس کی خواہشوں کو سدھایا جائے، اور نفس کا اس کی قوتوں سے دشمنوں سے مقابلہ کرایا جائے، تاکہ اس طریقے سے وہ اس راستے پر پڑ جائے جو حق کے آستانے کی طرف جاتا ہے، اور اس پُرفریب دنیا سے جو صرف دھوکوں کا سرچشمہ ہے، اس سے بھاگ کر حق کی پناہ میں آدمی آجائے اس ریاضت اور مشق سے پھر نفس بجائے روکنے کے آدمی کو اس راہ پر خود لے جاتا ہے، اور اس کے مقاصد میں مدد کرتا ہے۔

اس کے بعد دوسری بات میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اپنی زندگی کے ابتدائی دنوں سے یعنی آغاز جوانی اور شباب ہی سے میں نے اپنی توانائیوں کی ایک بڑی مقدار فلسفۂ الٰہیہ کے سمجھنے میں صرف کی، اور اپنے مقدور بھر جد و جہد کا جتنا حصہ مجھے ملا تھا اسی علم میں لگایا، گذشتہ حکماء اور پچھلے زمانے کے اہل فضل و کمال کے نقش قدم پر چل کر ان کے خیالات اور ان کے آراء سے مستفید ہوتا رہا، ان میں جو اپنے خصوصی نظریات رکھتے تھے اور جن کے پاس اس علم کے خاص اسرار و رموز تھے ان سے بھی واقف ہونے کی میں نے کوشش کی، یونانیوں کی کتابوں میں جو کچھ تھا اور ارباب تعلیم کے سربرآوردہ لوگوں کے کلام میں جو چیزیں ملتی تھیں میں نے چاہا کہ سب سے ہر مسئلے اور ہر باب میں جو مغز کی باتیں ہوں ان کا انتخاب کروں، اور طول لاطائل درازی کلام سے بچتا رہا، ہر حال میں میرے پیش نظر یہی بات رہی کہ لمبی لمبی آرزوؤں سے احتراز کروں اور صرف علمی چیزوں پر قناعت کروں اور یہ دیکھ کر کہ قیامت قریب ہے اور موت نزدیک ہے، ان جھگڑوں سے کنارہ کش رہا جنہیں لوگ محض وہمی اعزاز اور خیالی پیشوائی کے لیے اختیار کرتے ہیں، حالانکہ ان جھگڑوں سے

حکمت کی کسی مفید بات تک ان کی رسائی نہیں ہوتی، اور نہ ان کی بحثوں کا کوئی نتیجہ بر آمد ہوتا ہے، آجکل کے ارباب زمانہ کا جو حال ہے علم وعرفان کی جو کتابیں ان دنوں لکھی جارہی ہیں ان کی یہی کیفیت ہے سب سے پہلی بات تو یہی ہے، کہ یہ لوگ اپنی انتہائی پرواز یہ قرار دیے ہوئے ہیں، کہ علمار کی عام تصنیفات پر بھروسا کیے رہیں، اور غایت سعی ان کی یہ ہے کہ چند ارباب فضل کی کتابوں کے سمجھنے میں اپنی پوری قوت صرف کردیں، پھر ان لوگوں کا دوسرا عارضہ یہ ہے کہ ہر فن کے مسایل کے متعلق اپنے اندر بہت جلد سیری پیدا کر لیتے ہیں، اور ہر خم سے محض ایک گھونٹ پر قناعت کر لیتے ہیں، جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ان کو اپنی خواہشوں بلکہ نامردانہ خواہشوں، اور بزدلانہ مطالبات کے مطابق ان کتابوں سے کوئی بات ہاتھ نہیں آتی، یہی سبب ہے کہ ان بیچاروں کو علم کا کوئی بڑا حصّہ میسر نہ ہوسکا، اور نہ ان علوم کے سیکھنے سکھانے سے ان میں جو بدبخت گمراہ لوگ ہیں، انھیں سعادت کی راہ ملتی ہے، اور نہ کسی قسم کی ان میں بصیرت پیدا ہوتی ہے،

تم دیکھ رہے ہو، کہ اس گروہ میں جو لوگ باوجودیکہ اس علم میں مشغول ہیں، لیکن رات دن بجز لڑائی جھگڑوں، بحث وتکرار کے ساری عمر یہ اور کچھ کر نہیں پاتے، بیچارے اس کے بعد چند لاحاصل باتوں کے ساتھ واپس ہوتے ہیں، اور شرم وندامت، تحقیر و توہین کے نشانہ بنے پڑے رہتے ہیں، انھی لوگوں کی طرف حق تعالیٰ نے قرآن مجید میں باین الفاظ ارشاد فرمایا ہے۔

قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم فى الحيوٰة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا۔	کہو کیا ہم بتادیں کہ اپنے کام کے حساب سے کون خسارے اور ٹوٹے میں ہے یہ وہ لوگ ہیں جن کی کوششیں حیات دنیا (پست زندگی) میں گھوگئیں اور یہ خیال کررہے ہیں کہ ہم اچھا کام کر رہے ہیں

اللہ تعالیٰ ہمیں اس گرداب بلا، اور وحشت بھری تاریکیوں سے

پناہ میں رکھے،

بہر حال حکمت اور فلسفے کے بحر بے کراں سے میں چند ایسے صدف کے پانے میں کامیاب ہوا ہوں، اور دلایل و براہین کے اعتماد کے ساتھ کامیاب ہوا ہوں جن میں اہم قابل فخر نکات کے موتی چھپے ہوئے ہیں اور درخشاں چمکتے ہوئے حقایق کے جواہر مجھے اس سلسلے میں ہاتھ آئے ہیں، ایک مدت تک میں اس باب میں متردد رہا اور اپنے دل سے باتیں کرتا رہا، کہ ارباب طلب و ذوق اور جو واقعی صحیح تحقیق کی جستجو میں ہیں ان کے لیے ان قیمتی صدف کو چاک کر کے ان انمول موتیوں کو کیا باہر نکال دوں، اور فکری نہر کے گدلے پانی کو صاف پاک حصے سے جدا کر دوں، طبیعت کی چھلنی میں کیا اس آٹے کو چھانوں جس سے اصل مغز چھلکوں اور بھوسی سے الگ ہو جائے، مطلب یہ تھا کہ کوئی ایسی کتاب تصنیف کروں جس میں قدماء کی کتابوں کی پراگندہ باتوں کو سمیٹ لیا جائے اور مشائی حکماء کے نظریات و اقوال کا خلاصہ بھی اس میں درج ہو اسی طرح فلاسفہ میں جو لوگ اشراق و ذوق والے ہیں، ان کی جوہری باتوں کا حاصل بھی اس میں جمع کر دیا جائے اسی کے ساتھ ان مسایل و حقایق کا بھی اس میں اضافہ کیا جائے، جو اس وقت تک گزشتہ قرون کے حکماء کی کتابوں میں نہیں ملتے، اور پچھلے علماء کا ذہن جن خاص مسایل کی طرف متوجہ نہ ہوا، گزشتہ آسمانی دوروں میں کوئی ان حقایق سے سرفراز نہ ہوا، بلکہ حرکت و انقلاب کی اس دنیا میں ان کا تو کیا ان جیسی باتوں کا بھی مشاہدہ اس وقت تک کسی کو نہیں ہوا،

لیکن کیا کروں کہ موانع ہمیشہ اس ارادے میں حایل ہوتے رہے، اور دشمنان زمانہ اس مقصد تک پہنچنے میں عموماً رکاوٹیں پیدا کرتے رہے، بالآخر زمانے کے اس رنگ نے میرے حوصلوں کو پست کر دیا، اور مقصد تک پہنچنے میں دہر کے ان انقلابات کے ہاتھوں میں نے اپنے آپ کو مجبور محسوس کیا، کیونکہ زمانے کو میں دیکھ رہا ہوں کہ اس کا کام صرف

ارباب جہل کی پرورش و تربیت ہے، کمینوں اور رذیلوں کی وہ ہمت افزائی کرتا ہے، جہالت اور گمراہیوں کی آگ روشن ہے، مردان راہ کو بری حالت میں پاتا ہوں، اپنا حال بھی یہی ہے، ہم ایک ایسی جماعت میں گھرے ہوئے ہیں کہ میری سمجھ نے تو مجھے گہرائیوں میں اتار دیا ہے، اور ان بیچاروں کی آنکھیں حکمت اور فلسفے کی روشنی کو دیکھ کر چوندھیا رہی ہیں، جیسے چمگادڑ کی آنکھیں روشنی کے پانے سے مجبور ہیں یہی حال ان کی بصیرت کا ہے کہ معرفت کے انوار، اور علم کے آثار تک ان کی رسائی نہیں ہو رہی ہے، یہ وہ لوگ ہیں جو سمجھتے ہیں کہ ربانی امور میں غور و فکر کرنا، اور سبحانی آیتوں میں تدبر و عقل سے کام لینا بدعت ہے اور جمہور مخلوق کے خیالات یا طور طریقے سے اختلاف گمراہی اور فریب وہی ہے، حالانکہ عام لوگوں کا حال کیا ہے، جو احمقوں اور بے عقلوں کا ایک گروہ ہے،

میں نے جن لوگوں کی طرف اشارہ کیا، یعنی جو فلسفیانہ فکر و نظر کو بدعت و ضلالت سمجھتے ہیں، قریب قریب ان کی حالت وہی ہے جو رواۃ حدیث میں حنبلیوں کی حالت ہے، ان کے نزدیک واجب ممکن قدیم و حادث تک کے الفاظ متشابہات میں داخل ہیں، در اصل ان کی نگاہیں جسمانی نظام کے اوپر نہیں اٹھی ہیں، مادی ہیکل کی تاریکیوں سے آگے یہ نہیں بڑھ سکے ہیں، اپنی اس علم دشمنی کی بدولت معرفت، اور کمال سے یہ محروم ہو گئے، اور حکمت کی راہوں سے الگ ہو کر چھوٹ گئے ہیں نتیجہ یہ ہوا کہ وہ خاص مقدس الٰہی علوم، اور قیمتی ربانی اسرار، جن کی طرف انبیاء اور اولیاء نے کتابوں اور رمز کی شکلوں میں اشارہ کیا تھا، اور اہل حکمت و معرفت نے جن کی جانب راہنمائی کی تھی انھیں یہ بالکلیہ چھوڑ بیٹھے، پھر کیا تھا جہل ہی کے پھریرے ہر طرف اڑنے لگے، اسی کی نشانیاں ہر طرف نظر آنے لگیں، یہ لوگ علم و فضل کو کھو بیٹھے، اور معرفت و ارباب معرفت کی تحقیر و توہین ان کا پیشہ بن گیا فلسفے کے زاہد و تارک بن کر دانشمندی کی راہوں سے یہ مڑ گئے، اور اس علم کے

دشمن بن کر عوام کو اس کے پڑھنے پڑھانے سے روکنے لگے، عکماء اور فلاسفہ سے دلوں میں انھوں نے نفرت پیدا کرائی، لوگ علماءِ عرفاء اور جو بھی برگزیدہ نفوس تھے انھیں چھوڑ بیٹھے، پھر حماقت و جہالت کے دریا میں جو جتنا زیادہ ڈوبا ہوا تھا، اور عقلی و نقلی علوم سے جو جتنا زیادہ دور اور اس دائرے سے باہر تھا، وہی اقبال اور مقبولیتِ عامہ کی بلندیوں پر زیادہ نمایاں نظر آرہا ہے، اور اربابِ زمانہ کے سامنے وہی سب سے زیادہ عالم اور فاضل بنا ہوا ہے، حال یہ ہوگیا ہے، جیساکہ کسی شاعر نے کہا تھا۔

کم عالم عاقل لم یلج بالقرع باب منی وجاھل قبل قرع الباب تد ولجا۔	کتنے دانشمند عالم باوجود کھٹکھٹانے کے اپنی تمناؤں کے دروازے میں داخل نہ ہوسکے اور کتنے جاہل ہیں جو دروازہ کھٹکھٹانے سے پہلے اس میں گھس گئے۔

آخر اس کے سوا دوسری صورت ہی کیا ہوسکتی تھی قصہ یہ ہے کہ ان کے امراء فضل و کمال راستی و سلامت روی کے ہتھیاروں سے تہی دست ہیں، ان کے کندھے عقل و ہدایت کے لباس سے خالی ہیں، ادب کے زیوروں سے ان کے سینے ننگے ہیں، ان کے چہرے خیر اور بھلائی کی نشانیوں سے مفلس ہیں،

میں نے جب اس حال کا اندازہ کیا، اور مجھے محسوس ہوا کہ ملک ایسے نفوس سے خالی ہوچکا ہے جو اسرار، اور آثار اور لوگوں کے علوم کی قدر پہچانتے ہوں، علم و اسرار کے نقوش مٹ چکے ہیں، حق اور اس کی روشنی بجھ چکی ہے متوازن اخلاق برباد ہوچکے ہیں اور جھوٹی غلط باتیں پھیل پڑی ہیں، زندگی کے سرچشمے خشک ہوچکے ہیں، اور اس علم کے لوگوں کی تجارت ماند پڑ چکی ہے رونق و تروتازگی کے بعد ان بیچاروں کے چہرے افسردہ ہوچکے ہیں، اور ان کا کاروبار برباد ہوچکا ہے تب میں نے یہی طے کیا کہ اربابِ زمانہ سے بے تعلق ہوکر زندگی گذاروں، طبیعت کے جمود نے جو اہلِ زمانہ کی دشمنی اور وقت کی حوصلہ شکنی کا لازمی نتیجہ تھا، مجھے اس پر مجبور کیا کہ ملک کے بعض کورہ علاقے میں جاکر گوشہ گیر ہوجاؤں، آخر ہر قسم کی آرزوؤں اور تمناؤں سے

دست بردار ہو کر اپنے شکستہ دل کے ساتھ میں گمنامی اور مسکینی کے زاویے میں بیٹھ گیا،

اور سارا زور اس پر لگایا کہ جو کچھ مجھ پر فرض ہے اسے ادا کرتا رہوں، اور اللہ کے سامنے اس کے پہلو میں بیٹھ کر جو زیادتیاں مجھ سے سرزد ہوئی ہیں ان کی تلافی کی حتی الوسع کوشش کرتا رہوں، میرے یہ اوقات اس طرح گزرنے لگے، کہ مذکورۂ بالا امور کے سوا، اب نہ میں درس دیتا تھا اور نہ تصنیف وتالیف کا مشغلہ میرے سامنے تھا، وجہ یہ ہے کہ علوم وفنون میں غور وفکر مباحث ومسایل کی تقریر، مشکلاتِ فن کا حل، مقاصد ومطالب کی شرح ظاہر ہے کہ اس کے لیے ضرورت ہے کہ آدمی کی فکری قوت ہر قسم کی پراگندگی سے پاک ہو، ایسی باتیں جن سے دل کو تکلیف ہوتی ہو، پریشانی اور انتشار پیدا ہوتا ہو، ان سے خیال کو علیحدہ رہنا چاہیے، بلکہ بجائے اس کے فراغبالی کے ساتھ اس کی بھی حاجت ہے کہ تغیرات وانقلابات سے اوقات محفوظ ہوں،

لیکن اہل زمانہ کے ہاتھوں جن نادیدنی باتوں کو دیکھ رہا ہوں، جو ناگوار باتیں سنی جارہی ہیں، لوگ جس ناانصافی اور جور وظلم کے عادی ہیں سربرآوردہ فضلاء گرائے جارہے ہیں، کمینوں، اور فرومایوں کو اونچا کیا جارہا ہے، بدمعاش جاہل آگے بڑھ رہے ہیں عامی آدمی جسے کوئی نہ پہچانتا تھا آج بڑے زبردست عالم کی صورت، اور فاضل یگانہ کی شکل میں نمایاں ہورہا ہے جہاں اس قسم کی زیادتیوں کا مشاہدہ ہورہا ہو، اور ایسے مفاسد لازمی ہوں یا متعدی پھیلے ہوئے ہوں، وہاں آدمی کے لیے گفتگو کرنے یا سوال کے جواب دینے کا موقع تو آسانی ملتا نہیں پھر مشکلات فن، اور مسایل کی پیچیدگیوں کے حل کا کیا موقع میسر آسکتا ہے، میرے بعض دوستوں نے فارسی زبان میں لکھا ہے۔

از سخن پر دُر مکن ہمچوں صدف ہر گوش را ؏ قفل گوہر ساز یاقوت زمرد پوش را
در جواب ہر سوالے حاجت گفتار نیست ؏ چشم بینا عذری خواہد لب خاموش را

ان حالات میں ابتداءً میری بھی وہی کیفیت تھی، جیساکہ میرے آقا اور میری پناہ یعنی ائمہ اور اوصیاء ہیں جن کا درجہ سب سے پہلے ہے اور ائمۂ شہداء اولیاء کے جو والد بزرگوار ہیں وہی جو جنت و نار کی تقسیم کریں گے، جنھوں نے شریروں کے ساتھ تقیہ اور مدارات کا طریقہ اختیار فرمایا تھا، اور اسی لیے خلافت کے مورد سے ہٹ گئے جن کے انصار اور مددگار کم تھے جنھوں نے دنیا کو چھوڑ کر آخرت کی زندگی کو اختیار فرمالیا تھا، جو ہر اس شخص کے مولیٰ ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس کے مولیٰ ہیں، اور جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بھائی اور چچا کے بیٹے ہیں، اور جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر چھوٹی بڑی بات میں شریک و سہیم ہیں، بہر حال جیسا کہ انھوں نے فرمایا تھا کہ

میں یہ سوچتا رہا کہ، اپنے اس ہاتھ سے جو دشمنوں کا قطعی فیصلہ کردے حملہ کروں، یا اس اندھی مصیبت پر صبر کروں، جو بڑے کو بوڑھا بنا دیتی ہے اور بچے کو پیرانہ سالی کی حالت تک پہنچا دیتی ہے، ایمان والے اس مصیبت میں مشقت برداشت کرتے ہوئے اپنے رب تک پہنچ جاتے ہیں"

میں نے حضرت والا کی سیرت کی پیروی، اور آپ کی سنت کی راہنمائی کو اپنے لیے پسند کیا، اور طے کرلیا کہ اسی راہ پر صبر وسکون کے ساتھ اپنے کو قایم رکھنا قرین عقل وصواب ہے، میں دل تھام کر جم گیا، حالانکہ آنکھوں میں تنکے چبھ رہے تھے، اور گلے میں رنج وغصے کا لقمہ اٹکا ہوا تھا، میں نے لوگوں سے ملنا جلنا چھوڑ دیا ان کی صحبت اور رفاقت سے اپنے آپ کو مایوس کرلیا، اور یوں زمانے کی دشمنی اور ارباب عصر کی مخالفتوں کو اپنے اوپر میں نے آسان کرلیا نتیجۃً میں ان کے اقرار اور انکار دونوں کی فکر سے آزاد ہوگیا، لوگوں کی تعظیم اور تحقیر ان کا اعزاز ان کی اہانت دونوں باتیں میرے لیے برابر ہوگئیں۔ ان سے کنارہ کش ہوکر میں نے پوری توجہ کے ساتھ اپنا رخ مسبب الاسباب کی طرف پھیر دیا۔ اور وہ جو مشکلات کا آسان کرنے والا ہے، اس کی

جناب میں فطری تضرع کے ساتھ گڑگڑانے لگا،
قطع تعلق و گمنامی خاموشی و گوشہ گزینی کے ان حالات میں جب ایک مدت تک میں پڑا رہا، اور اس پر ایک زمانہ گزر گیا، تو دوام ریاضت و مجاہدے سے بالآخر میری روح ایک نورانی کیفیت کے ساتھ بھبک اٹھی، اور دل ایک قوی روشنی سے چمک اٹھا جس کی بدولت ملکوت کے انوار کی بارش مجھ پر ہونے لگی، اور جبروت کے اسرار و دقائق کی میرا قلب منزل گاہ بن گیا احدی روشنیوں سے جگمگا اٹھا، الٰہی الطاف وعنایات نے میری خبر لی، میں ان کیفیتوں کے طفیل میں ان رموز، اور نکات سے واقف ہوا، جن سے اب تک جاہل تھا۔ مجھ پر برہان اور دلیل کے ساتھ ایسی باتیں کھلیں جو اب تک ایسی انکشافی کیفیت کے ساتھ کبھی نہیں کھلی تھیں۔
بلکہ سچ یہ ہے، کہ اب تک جن آلہی اسرار، اور ربانی حقایق، لاہوتی دفینے، صمدانی رموز سے محض دلیل وحجت کی راہ سے واقف تھا، ان کا عینی طور پر مجھے مشاہدہ ہونے لگا،
الغرض یونہی، صبح و شام حق کی روشنیوں سے میرا دل سکون و راحت حاصل کرنے لگا، میرا قلب ان سے قریب ہوا، اور سب سے الگ ہو کر انہی مصارف سے میری سرگوشیاں ہونے لگیں عقل جن بیرونی اعضاء سے کام لیتی ہے ان کا تزکیہ ہو گیا، پھر تو مجھے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ میری عقل اب عقل نہیں بلکہ موسلا دھار بارش ہے، اور علم کے طالبوں کے لیے جب اپنی باطنی قوتوں سے میرا ذہن کام لینے لگا، تو ایسا محسوس ہوتا تھا کہ وہ موجیں مارنے والا سمندر ہے، ارباب فہم کی ندیوں اور نالوں میں اسی دریا سے فیض کے دھارے اپنی اپنی صلاحیت اور استعداد کے مطابق بہنے لگے، عقل والوں کی ذہنی نالیاں اس سے رواں ہو گئیں، پھر تو شنوایوں کے سواحل اور کناروں پر، ایسی سیرابی اور تر و تازگی نمایاں ہوئی، اور بہ بہ کر ان کے اردگرد

تاباں جواہر، اور موتی جمع ہونے لگے، ان بہتی ہوئی نالیوں کے اطراف میں شاداب تازہ پھولوں کا چمن لگ گیا اور پھلوں سے لب جو کے نباتات لد گئے، اور یہ قدرت کی رحمت کا عام قانون ہے ربانی عنایت کا عام دستور ہے، کہ لوگ جن ضروری چیزوں کے محتاج ہیں، ان سے ہر شخص کی صلاحیت کے مطابق ضرور سرفراز فرماتا ہے، انھیں یونہی کس مپرسی کی حالت میں نہیں چھوڑ دیتا ہے، بندوں کے مصالح کے لحاظ جو مفید باتیں ہیں ان کی فیاضی میں قدرت کبھی بخل سے کام نہیں لیتی، بہر حال رحمت الٰہی نے چاہا کہ جن معانی اور مطالب کا مجھ پر عالم اسرار کی فیاضیوں نے راز کھولا ہے، وہ پوشیدگی کی حالت میں نہ رہیں اور جن انوار کی، نور الانوار سے بارش ہوئی ہے وہ پس پردہ نہ رہیں؛

یہی وجہ ہوئی کہ حق تعالیٰ نے مجھے الہام فرمایا کہ جس جرعے سے میں خود فیضیاب ہوا ہوں اس کی تقسیم ان پیاسوں میں بھی کروں جو علم کے طالب ہیں، اور اس راہ کے چلنے والوں کے سامنے اس چیراغ کو رکھوں جو مجھے عطا ہوا ہے، تاکہ اس گھونٹ کو پی کر جینے والے جی جائیں، اور جس دل کو اس روشنی کی چمک محسوس ہو، وہ روشن ہو جائے آخر جو نوشتۂ تقدیر تھا اس کی مدت آگئی، خدا نے چاہا کہ اب اس کو آگے بڑھا دیا جائے اور یہی اس کا مقررہ وقت تھا، پس جو گھڑی اس کے لیے مقدر تھی اس میں وہ چیز ظاہر ہو گئی، اور حق تعالیٰ نے جن لوگوں کے لیے اسے آسان کیا تھا ان کے لیے وہ سامنے آگئی، یعنی اس کام کو قوت کی حالت سے نکال کر فعلیت اور تکمیل کے مقام تک پہنچانے کا میں نے ارادہ کر لیا، اور طے کر لیا گیا کہ اس کو پردۂ عدم سے دائرۂ وجود میں لایا جائے، تب میں نے اس میں سوچ بچار شروع کیا اور منتشر پراگندہ امور کو سمیٹنے کی طرف متوجہ ہوا، حق تعالیٰ سے ملتجی ہوا کہ میری پیٹھ کو مضبوطی عطا فرمائے، اور اپنے فضل و کرم سے میرے اس بوجھ کو اتارے، اس کام کو پورا کرنے کے لیے میرے سینے کو کھول دے،

اس کے بعد میری ہمت جو پست ہو چکی تھی پھر نئے سر سے ابھر آئی۔

اور میرا ٹوٹا ہوا حوصلہ پھر برسر کار ہونے کے لیے اُٹھ کھڑا ہوا، میرا نشاط جو سیر و پڑ چکی تھی اس میں پھر تازگی پیدا ہوئی، اور میرا انبساط جو ٹھنڈا ہو چکی تھی، اس میں پھر حرکت نمایاں ہوئی، میں نے اپنے دل سے کہا کہ اب اہتمام اور کام کے آغاز کا وقت آگیا، چاہیے کہ ان اصولوں کا اب ذکر کیا جائے جن سے فروع پیدا ہوتے ہیں، وہ مبارک گھڑی آگئی جس میں معانی نائقہ، کے جواہر کو آویزۂ گوش بنایا جائے، اور "حق" اپنی جمیل و پسندیدہ جذب آفریں صورت میں پیش کیا جائے،

اسی بنیاد پر میں نے ایک الٰہی کتاب ان لوگوں کے لیے تصنیف کی جو کمال کے حاصل کرنے میں لگے ہوئے ہیں، اور ذوالجلال والجمال کی درگاہ عالی کی طلب میں سرگرداں ہیں، ان کے لیے "حکمت ربانی" کو میں نے بے نقاب کیا، اس نور کے ذریعے سے ظہور جس کے لوازم میں ہے، "حق"، گو اس میں کھولا گیا ہے، قریب قریب تمام ایسے اسرار اور رموز جو پوشیدہ اور مستور تھے اس میں فاش کیے گئے ہیں، اللہ تعالیٰ نے مجھے اس سلسلے میں ان معانی پہ اطلاع بخشی ہے، جن کے انوار ذات حق اور صفات حق کے معارف میں جگمگا رہے ہیں حالانکہ ارباب دانش کے عقول آستانۂ الٰہی کے اردگرد صرف چکر کاٹ رہے تھے اور ناکام و نامراد ہو کر ان کی واپسی ہو رہی تھی، حق تعالیٰ نے محض اپنی اس اعانت اور نصرت کے ذریعے سے جن سے اپنے بندوں میں جسے چاہتا ہے سرفراز فرماتا ہے اور تائید کرتا ہے، مجھ پر ان حقایق کے بلند ترین اسرار کا الہام فرمایا، اور سلسلۂ وجود کے آغاز و انجام مبدء و معاد کے چہرہ کشائی کی توفیق عطا فرمائی، حالانکہ ارباب فضل کی سمجھ، ان امور کے حدود کے اطراف میں گھوم گھوم کر واماندگی کے ساتھ واپس ہو رہی تھی،

اللہ کا شکر ہے کہ بحمد اللہ ایک ایسا کلام تیار ہو گیا جس میں نہ کسی قسم کی کجی ہے اور نہ کسی قسم کے شک کی اس میں گنجائش، نہ اس میں کسی قسم کی

کمزوری ہے اور نہ اضطراب و انتشار، تمام مسلمہ قاعدوں کی اس میں پوری پابندی کی گئی ہے، جہاں سیر حاصل مباحث کی ضرورت تھی اس میں فیاضی سے کام لیا گیا ہے اور جہاں رمز و کنایہ کا مقام تھا وہاں رمز اور اشارے کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے، باوجود بلند ہونے کے بیان کا اندازہ ایسا رکھا گیا ہے کہ لوگوں کے فہم سے مطالب قریب ہوں، باوجود رفعت کے اس میں پستی اور نزدیکی کا خیال کیا گیا ہے تاکہ سمجھنے میں دشواری نہ ہو، حکمت تالہیہ (اشراقیہ ذوقیہ) کو حکمت بحثیہ و مشائیہ عقلیہ و بیانیہ) میں سمونے کی کوشش کی گئی ہے کشفی حقایق کو رسمی اور تعلیمی بیان کا لباس پہنایا گیا ہے ربانی اسرار نے گویا اس کتاب میں ان عبارتوں کی شکل اختیار کی ہے جن سے عام طبائع مانوس ہیں، ان معانی کی تعبیر کے لیے جو حد سے زیادہ دقیق اور باریک ہیں، ایسے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں، جن سے گوش آشنا ہیں، گویا دلایل و براہین اپنے وضوح اور ظہور کی وجہ سے اس کتاب میں ناز کر رہے ہیں اور جاہلوں کے شکوک و شبہات رسوا ہو کر ناپید ہو گئے۔ چاہیے کہ اپنی عقل کی آنکھوں سے اس کتاب کے معانی کو دیکھو اور بتاؤ کہ ان میں کوئی کوتاہی باقی رہ گئی ہے، اپنی نگاہ کو دوبارہ پھر ان کے الفاظ کی طرف دوڑاؤ، کیا ان میں کہیں کوئی شگاف نظر آتا ہے، میں نے اس کتاب کے رموز میں حقایق کے خزانوں کو محفوظ کر دیا ہے، ان کے مقاصد اور مطالب تک اسی کی رسائی ہو سکتی ہے جو عقلی مجاہدات کی راہ سے ان کے سمجھنے میں اس حد تک مشقت برداشت کرے کہ اصل مراد تک وہ پہنچ جائے، میں نے اس کے ابواب و فصول میں ان اصولوں پر تنبیہ کیا ہے، جن کی تہ تک وہی پہنچ سکتا ہے جس نے دینی ریاضیات میں اپنے بدن کو تھکایا ہو، میں نے اس کتاب کو انھی لوگوں کے لیے تصنیف کیا ہے جو دین میں میرے بھائی ہیں اور کشف و یقین کی راہوں میں میرے

رفیق اور ساتھی ہیں، اس لیے کہ اس کتاب سے زیادہ نفع انھی لوگوں کو پہنچ سکتا ہے جنھوں نے ارباب عقل کے کلام کا اچھی طرح مطالعہ کیا ہے اور حکما کی کتابوں سے کافی واقفیت بہم پہنچا چکا ہو،

اسی کے ساتھ وہ ایسا آدمی ہو، جو اپنے معلومات کی چار دیواری میں قید نہ ہو، اور جو کچھ اب تک سمجھے ہوئے ہے اس سے اوپر جو باتیں ہوں ان کا منکر نہ ہو، کیونکہ حق ظاہر ہے کسی خاص شخص کی فہم کی حد تک محدود نہیں ہے، اور ہر عقل اور وہم کے پیمانے کے برابر ہونا اس کا ضروری نہیں ہے۔

پس دیکھنے والو! دیکھو اگر اس کتاب میں کوئی ایسی بات ملے جو تمھارے سمجھے ہوئے مسائل کے بظاہر خلاف ہو، یا اپنے ذوق سلیم سے تم نے کوئی مسئلہ طے کیا ہو اس کے مخالف ہو، تو چاہیے کہ فوراً اس کے انکار پر آمادہ نہ ہو جانا، تم کو معلوم ہونا چاہیے کہ ہر جاننے والے کے اوپر کوئی جاننے والا ہے۔

یاد رکھنا چاہیے کہ جو آدمی اپنے معلومات کی چار دیواری میں مقید ہے اور خود جو کچھ سمجھے ہوئے ہے اس کے سوا ہر بات کا انکار کرتا ہے تو سمجھ لینا چاہیے کہ یہ بیچارہ اپنے علم کی سرحد پر کھڑا ہوا ہے، اور اپنے رب کے پوشیدہ اسرار سے محجوب اور پردے میں ہے،

اسی کے ساتھ میں یہ بھی کہنا چاہتا ہوں کہ میں ہرگز اس کا مدعی نہیں ہوں کہ میں نے جو کچھ بیان کیا ہے، یہ علم کی آخری حد ہے، اس پر مزید اضافہ نہیں ہو سکتا، ہرگز نہیں، اس لیے کہ فہم اور رسائیوں کی راہیں ان ہی امور تک محدود نہیں ہیں جہاں تک میں پہنچا ہوں اور جو کچھ میں سمجھ سکا ہوں، ان راہوں کا احاطہ کون کر سکتا ہے، یقیناً حق کے معارف انھی نقوش کے ساتھ مقید نہیں ہیں جو میں نے بنائے ہیں، کیونکہ "حق" اس سے زیادہ وسیع ہے، کہ کسی کی عقل اس کا احاطہ کر لے یا کسی حد پر وہ ختم ہو جائے وہ اتنا عظیم ہے کہ کسی خاص گرہ میں اس کا بندھ جانا صحیح نہیں ہے۔

اگر ربانی عنایات کی امداد سے حق کی راہ کی کسی مشکل کو تم نے حل کر لیا ہے اور ہدایتِ الٰہی کی روشنی میں اس کا کوئی عقدہ تم سے کھل گیا ہے تو چاہیے کہ خدا نے حکمت کے متعلق تمھاری جتنی راہنمائی فرمائی ہے اس کا شکر ادا کرو، اور اپنی نعمتوں کی جو چادر تمھیں اڑھائی ہے اس کی ستایش کرو، اس باب میں تمھیں چاہیے کہ دونوں جہان کے سردار، اور ہر دو عالم کے آئینے کی پیروی کرو، ان پر اور ان کی آل پر صلوات کا وہ حصہ نازل ہو جو سب سے زیادہ بالیدہ ہے، اور سلام کی وہ قسم ان تک پہنچے، جو سب سے زیادہ ستھری اور پاک ہے، یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ فرمایا ہے

لا توتوا الحکمۃ غیر اھلھا فتضلوھا و لا تمنعوا اھلھا فتظلموھا۔

حکمت کی باتیں انھیں نہ سکھاؤ، جو اس کے اہل نہیں ہیں، اگر ایسا کرو گے تو اسے ضایع کرتے ہو، اور جو اس کے اہل ہیں ان سے روکو بھی نہیں ورنہ ان پر ظلم کرو گے۔

تم پر واجب ہے کہ مردار کے چیتھڑوں سے حکمت کی باتوں کو پاک رکھنے کی کوشش کرو، خبردار ابجز زندہ نفوس کے ہرگز ہرگز اس ودیعت کو اور کسی کے سپرد نہ کرنا جیسا کہ بڑے بڑے فلاسفہ اور صاحبانِ بصیرت و قوت نے اسی کی وصیت کی ہے۔

ایک بات جس کا معلوم کرنا تمھارے لیے ضروری ہے وہ یہ ہے کہ ایسی باتیں جو میرے نزدیک حق اور صحیح ہیں، بسا اوقات ان سے آگے بڑھ کر میں نے قوم (عام فلاسفہ) کے طریقوں کا بھی ذکر کیا ہے، ساتھ ہی ان کے خیالات پر جو گرفتیں کی گئی ہیں اور جو اعتراضات وارد کیے گئے ہیں ان کا بھی تذکرہ کرتا چلا گیا ہوں، اس سلسلے میں ان کے کلام کی تنقید کرتے ہوئے یا اس کی کمزوری دکھلاتے ہوئے، میں نے کہیں ان کے نظریات کی عمارت کو گرایا ہے، کہیں تعمیر بھی کی ہے ان کی طرف سے کبھی مدافعت کرتے ہوئے حتی المقدور جواب بھی دیا ہے، اس ترکیب سے میری غرض یہ ہے کہ عام طبایع کی اس ذریعے سے

تربیت کروں، اور ان میں صیقل پیدا ہو کر تیزی پیدا ہو، ذہنوں میں ان سے قوت پہنچانا چاہتا ہوں، کیونکہ اس قسم کے مباحث بعض ایسے نادر ترین اور لطیف تصورات پر مشتمل ہیں، اور ایسے پاکیزہ خوشگوار لطائف کو حاوی ہیں، جن سے طلبۂ علم کے نفوس میں "حق پذیری" کی استعداد پیدا ہوتی ہے، اور اس قسم کا ملکہ و سلیقہ پیدا ہوتا ہے، جس سے مشکل اور دشوار مسایل کے حل کی آدمی میں قابلیت بڑھتی ہے، اور جو لوگ ان مباحث میں مشغول ہیں، ان کے ذہن پیچیدہ مسایل سے مانوس اور واقف ہوتے جاتے ہیں،

اور سچ تو یہ ہے کہ جو مباحث کتابوں میں لکھے ہوئے ہیں، ان میں زیادہ تر اسی قسم کی چیزیں ہیں، جن کا بڑا فایدہ یہی ہے کہ ان کے ذریعے سے آدمی میں صرف ایک قسم کی چونک پیدا ہو اور ارباب دانش و فکر کے ان آراء و خیالات سے لوگ مطلع ہوں جن سے مقصد تک پہنچنے کے شوق میں سرگرمی پیدا ہوتی ہے ورنہ ان مباحث و مسایل کی قطعاً یہ غرض نہیں ہے، کہ انسانی نفوس پر صرف چند عقلی یا نقلی باتوں کی تصویریں یا نقوش قایم کر دیے جائیں، کیونکہ محض اتنی سی بات سے آدمی کا دل نہ مطمئن ہوتا ہے نہ واقعی سکون و قرار اسے میسر آتا ہے، نہ سیری حاصل ہوتی ہے، نہ مذاق میں پاکیزگی پیدا ہوتی ہے، بلکہ ان باتوں سے طالبانِ حق میں اس کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے کہ معرفت کی راہ پر چلنے کا ڈھنگ اور اسرار و حقایق تک پہنچنے کا طریقہ ان کو معلوم ہو جائے بشرطیکہ اچھے لوگوں کی راہ پر وہ چلنا چاہتے ہوں، اور برگزیدہ نیکوں کے صفات اپنے اندر پیدا کرنے کے وہ خواہشمند ہوں ایک اور امر جس پر تنبیہ ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ اللہ کی معرفت، علم معاد اور آخرت و انجام کی راہ کا علم، ان سب سے یہ مقصد نہیں ہے کہ عوام الناس یا فقیہ جن باتوں کو موروثی طور پر اس سلسلے میں مانتے ہیں، یا سن سنا کر اس کے معتقد ہیں انھی باتوں کا آدمی قایل ہو جائے

اور ان کا اعتقاد اپنے اندر پیدا کرلے، قطعاً یہ مقصود نہیں ہے اس لیے کہ جو تقلید کا شیفتہ ہے اور صرف ظاہری صورت کے ماننے پر منحصر ہے ایسے شخص پر قطعاً حقایق کے دروازے نہیں کھلے ہیں، یعنی جس طرح الٰہی بزرگوں پر جو راز واضح ہوئے اس سے یہ محروم ہیں، اور ان کے سامنے وہ چیزیں نہیں ہیں جو ان عارفوں پر کھلی ہیں جن کی نگاہوں میں صورت کے عالم کی کوئی وقعت نہیں ہے، جن کے آگے محسوس لذتوں کی خلقت کے پیدا کرنے والے خالق اور حقیقۃ الحقایق کی معرفت کے مقابلے میں کوئی قیمت نہیں ہے، اور جس طرح یہ مقصود نہیں ہے اسی طرح وہ طریقہ بھی مطلوب نہیں جو اربابِ کلام، اور لڑائی جھگڑے والوں کا شیوہ ہے یعنی متکلمین کی جو عام روش ہے، اور نہ یہ بحث صرف بحث کرنے کے لیے کی جاتی ہے جیسا کہ نظر و فکر والوں، اور مباحثہ، قیل وقال والوں کا حال ہے کیونکہ یہ سارے طریقے صرف تاریکیاں ہیں ایسی تاریکیاں جو خود تاریکیوں میں گھری ہوئی ہیں، ایک تاریکی پر دوسری تاریکی چھائی ہوئی ہے ایسا اندھیرا گھپ اندھیرا ہے، کہ کوئی ہاتھ نکالے تو وہ بھی نہ سوجھے، بھلا جس کے لیے خدا نے روشنی نہیں بنائی ہے اس کے لیے پھر کہاں روشنی ہے،

بہرحال مذکورۂ بالا جتنے طریقے ہیں اور ان طریقوں کے نتائج ہیں، ان میں کوئی مقصود نہیں ہے بلکہ جس معرفت اور جس علم کو یہاں نصب العین بنایا گیا ہے، وہ ایک قسم کا ایسا یقین ہے جو اس نور کا ثمرہ اور نتیجہ ہے، جو مومن کے دل میں اس لیے ڈالا جاتا ہے کہ عالم قدس اور طہارت والے جہان سے اسے وابستگی پیدا ہوگئی ہے اور مجاہدے کے ذریعے سے وہ جہل، اور چھچھورے اخلاق سے خلاصی حاصل کرچکا ہے، ریاست و سرداری کی خواہش، زمین کی مٹی پکڑ کر بیٹھ جانے کے عارضے اور جسدی طمطراق زیب و زینت کی دلچسپیوں سے وہ نجات حاصل کرچکا ہے،

میں آخر میں اللہ تعالیٰ سے مغفرت کا طلبگار ہوں کہ اپنی عمر کا بڑا حصہ میں نے متفلسفہ اور علم کلام کے ارباب جدال کے آراء و خیالات کی جستجو و تلاش میں ضایع کیا، ان لوگوں کی سخنہ آفرینیوں، اور کرنزگی مباحث میں رنگ آمیزیوں کے پڑھنے اور سیکھنے میں ایک مدت تک مبتلا رہا حتیٰ کہ بالآخر ایمانی نور اور خدائے منان کی تائید سے مجھ پر یہ بات واضح ہوئی کہ ان لوگوں کی ساری قیاس آرائیاں بے حاصل اور عقیم ہیں ان کی راہ سیدھی نہیں ہے، تب میں نے اپنے معاملات کی لگام، اللہ اور اس کے رسول نذیر و منذر (ڈرانے والے دھمکانے والے) کے سپرد کردی، اور اب میرا یہ حال ہے کہ جو بات اللہ اور اللہ کے رسول کی مجھے پہنچتی ہے اس پر ایمان لاتا ہوں اور اس کی تصدیق کرتا ہوں، اور اس لیے تاکہ ان امور کا کوئی عقلی پہلو پیدا ہو جائے میں حیلہ گری سے کام نہیں لیتا بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روش کا میں پیرو ہوں، آپ نے جن چیزوں سے روکا ہے ان پر رک گیا ہوں اور یہ خدا کے اس حکم کی تعمیل ہے جو ارشاد فرمایا گیا ہے۔

ما اتاکم الرسول فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا — رسول تمہیں جو کچھ دیں اسے لے لیا کرو، اور جس سے روکیں رک جایا کرو،

اسی کا نتیجہ ہے کہ پھر اللہ نے میرے دل پر کھولا جو کچھ کھولا، پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کی برکت ہی سے میں کامیاب ہوا اور اپنی مراد کو پہنچا،

پھر اے میرے دوست قبل اس کے کہ اس کتاب کو تم پڑھنا شروع کرو، چاہیے کہ اپنے نفس کو اس کی ہوا اور خواہشوں سے پاک وصاف کرلو، کیونکہ وہی بامراد ہوا جس نے اپنے نفس کو پاک کیا، اور وہی ناکام ہوا، جس نے اسے دبا دیا، تم پر لازم ہے کہ پہلے معرفت اور حکمت کی بنیاد کو استوار کرلو، پھر اس کی بلندیوں پر چڑھنے کی کوشش کرو، اگر ایسا نہ کروگے تو تم بھی انہی لوگوں میں ہو جاؤ گے جن کی عمارت کو خدا نے بنیاد سے

اکھاڑ دیا، اور اس عمارت کی چھت ان پر گر پڑی،

اسی کے ساتھ تمھیں چاہیے کہ عام صوفیوں میں جو جاہلوں کا طبقہ ہے ان کے خرافات میں کبھی نہ پھنسنا، اور اہل فلسفہ کی تو کسی بات پر ہر گز اعتماد نہ کرنا، کیونکہ وہ ایک گمراہ کن فتنہ ہے اور سیدھی راہ سے آدمی کا قدم ان کی وجہ سے پھسل جاتا ہے، (جیسا کہ قرآن میں) ان کے متعلق وارد ہے۔

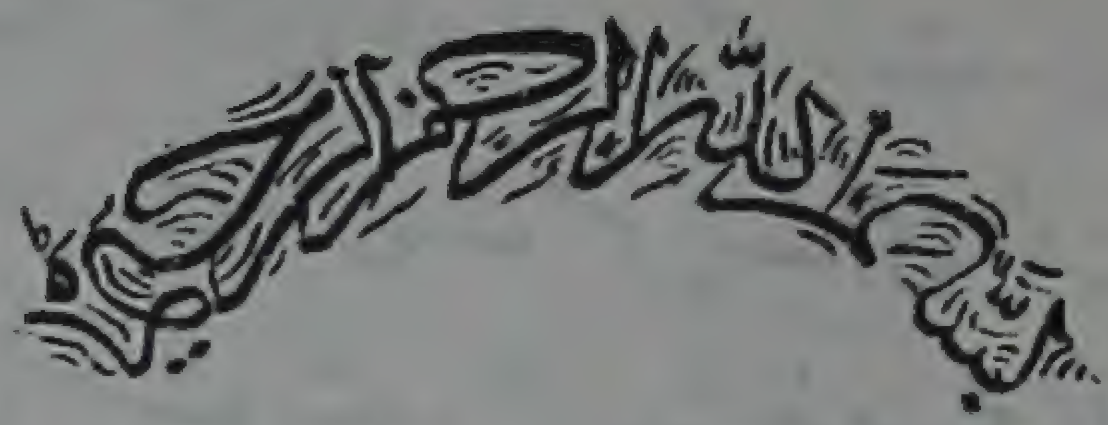
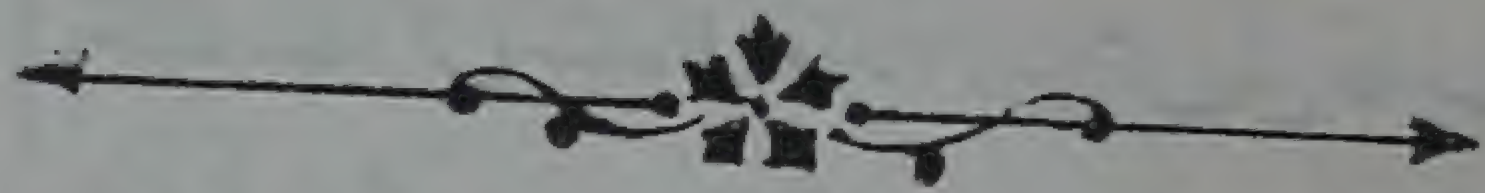
اذا جاءتھم رسلنا بالبینات فرحوا بما عندھم من العلم وحاق بھم ما کانوا بہ یستھزءون۔

جب ہمارے رسول ان کے پاس کھلی چیزوں کو لے کر آئے تو ان کے پاس جو علم تھا اسی پر اکڑتے اتراتے رہے، آخر جن چیزوں کا ٹھٹھا اڑاتے تھے وہی ان پر آ گریں۔

ہمیں اور تمھیں اللہ تعالیٰ ان دونوں گروہوں کے شر سے محفوظ رکھے، اور پل بھر کے لیے ہمیں ان کے ساتھ کہیں جمع نہ کرے،

اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ عارفین اور اولیاء کی راہ پر جو چلے ہیں، ان کے چار سفر ہیں، پہلا سفر وہ ہے جو مخلوقات سے شروع ہوتا ہے اور حق پر ختم ہوتا ہے، اور دوسرا سفر وہ ہے جو حق کے ساتھ حق میں ہوتا ہے تیسرا سفر پہلے سفر کا مد مقابل ہے کیونکہ اس میں حق سے خلق کی طرف حق کے ساتھ سفر کیا جاتا ہے، اور چوتھا سفر دوسرے سفر کا، ایک طریقے سے مد مقابل ہے کیونکہ یہ سفر حق کے ساتھ خلق میں کیا جاتا ہے۔

اسی لیے میں نے اپنی کتاب کو ان لوگوں کی انھی حرکتوں کے مطابق جو انوار اور آثار (کے عالم میں) واقع ہوئی ہیں چار سفروں پر مرتب کیا ہے، اور میں نے اس کا نام "الحکمۃ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ" رکھا ہے اب اس کا وقت آگیا ہے کہ حق معبود و صمد موجود سے اعانت حاصل کرتے ہوئے مقصود کا آغاز کروں،

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سفر اول

یہ سفر خلق سے حق کی طرف ہے اس میں وجود کی طبیعت اور اس کے ذاتی عوارض میں غور و فکر کیا جائے گا اس سفر میں چند راہیں پیش آتی ہیں۔

پہلی راہ یا مسلک اول

ان معلومات اور معارف کے بیان میں ہے جن کی طرف انسان دنیا کے تمام علوم و فنون کے سمجھنے میں محتاج ہے۔ اس راہ میں ایک مقدمہ اور چند مرحلے پیش آئیں گے۔

مقدمہ

فلسفے کی تعریف اور اس کی ابتدائی تقسیم۔ فلسفے کی غایت اور اس کی اہمیت و شرف۔

فلسفے کی تعریف

انسانی وسعت و طاقت کی حد تک ظن و تقلید کے طور پر نہیں بلکہ دلائل و براہین کے ذریعے سے موجودات کی حقیقتوں کا جیسی کہ وہ ہیں جاننا اور ان کے ہونے کے متعلق حکم و فیصلہ کرنا، ان باتوں سے نفس انسانی کی تکمیل کا نام فلسفہ ہے۔

یا اگر تمھارا جی چاہے تو فلسفے کے متعلق یوں بھی کہہ سکتے ہو۔

"تاکہ باری تعالیٰ سے نفس انسانی کو تشبہ و مماثلت حاصل ہو اس لیے بشری طاقت کی حد تک نظم کائنات کے لیے عقلی نظام پیدا کرنے کا نام فلسفہ ہے۔"

فلسفے کی تقسیم

انسان دو مختلف اخلاط و عناصر کا معجون مرکب ہے (یعنی اس میں ایک تو معنوی اور امری صورت ہے اور دوسرا ایک محسوس و مخلوق مادہ ہے) اور اسی وجہ سے اس کے نفس کے بھی دو پہلو ہیں ایک تعلق کی جہت ہے۔ اور دوسری تجرد کی نسبت ہے۔ اس لیے ضرور ہوا کہ فلسفے کو بھی اس کے دونوں نشاتوں اور پہلوؤں کی تعمیر، اور دونوں قوتوں کی تکمیل کے لیے دو شاخوں یعنی ایک نظریۂ تجردیہ اور دوسرا عملیۂ تعلقیہ میں تقسیم کر دیا جائے۔

حکمت نظریہ

فلسفے کے اس شعبے کا مفاد اور اس کی غایت یہ ہے، کہ ہستی کے نظام کی جو صورت ہے، پورے طور پر، علیٰ وجہ الکمال نفس انسانی پر منقوش ہو جائے، اور نفس اس کے بعد بالکل ایک ایسی دنیا بن جائے، جو اس خارجی عالم کے بالکل مشابہ ہو، صرف مادہ نہیں بلکہ اس کی صورت، اس کی ایک ایک ہیئت ایک ایک کیفیت اس کے سارے نقش و نگار سب کی تصویر اس کے اندر اتر آئے، اور فلسفے کی یہی وہ شاخ ہے جس کا مطالبہ پیغمبروں کے سردار (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اپنی اس دعا میں کیا ہے۔ کہ

"اے پروردگار مجھے اشیاء کو اس طرح دکھا جیسی کہ وہ ہیں"

اور خلیل (علیہ السلام نے بھی اپنی اس دعا میں، کہ "پروردگار مجھے حکم عطا فرما" لفظ حکم سے یہی مراد لی ہے) کیونکہ حکم کے معنی یہی ہیں کہ اشیاء کے وجود کی تصدیق ہو جائے۔ اور ہر تصدیق کے لیے تصور ناگزیر ہے۔

حکمت عملیہ

اس کی غرض یہ ہے کہ عمل خیر کے ساتھ اشتغال حاصل ہو، تاکہ اس ذریعے سے نفس میں بلندی کی ایسی کیفیت پیدا ہو جائے۔ جس کے بعد ایک طرف تو نفس بدن پر پورا قابو اور برتری حاصل کر لے اور دوسری طرف بدن نفس کے آگے مغلوب و مقہور ہو جائے، فلسفے کی اس شاخ کی طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ اپنے قول "خدا کے اخلاق اپنے اندر پیدا کرو" میں کیا ہے، اور خلیل علیہ السلام نے اپنی دعا میں یہ فرما کر، کہ "اے خدا مجھے صالحین کے ساتھ ملا دے" اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے، صحیفۂ الہٰیہ (قرآن) میں "اور پیدا کیا ہم نے انسان کو احسنِ تقویم میں" اسی کی طرف ایما ہے، احسن تقویم سے مراد انسان کی

وہ صورت ہے جو عالم امر کا طرۂ امتیاز ہے پھر اس کے بعد یہ فرمانا کہ "میں نے (اس انسان) کو اسفل سافلین کی طرف واپس کر دیا" اس سے مقصود وہ مادہ ہے جو کثیف اور ظلمانی اجسام سے حاصل کیا گیا' آگے (الا اللذین آمنوا مگر جو لوگ ایمان لے آئے) سے اشارہ حکمت نظریہ کی غایت کی طرف ہے۔ اور عملوا الصالحات (اور نیک اعمال کئے) سے غرض حکمت عملیہ کی تکمیل ہے۔ اور اس شعور کو بھی پیدا کرانا مقصود ہے' کہ قوت عملیہ کے کمالات میں سے صرف وہ حصہ معتبر ہے' جس کے ذریعے سے معاش کا انتظام درست ہو' اور معاد میں نجات کی راہ نکل آئے' اسی طرح نظری قوت کی تکمیل کے سلسلے میں علم کا وہ حصہ قدر و اعتبار رکھتا ہے جس میں مبدء و معاد کے حالات کا علم حاصل کیا گیا ہو' اور دونوں کے درمیانی حصے پر عبرت اور بصیرت کے لیے غور و تدبر کیا گیا ہو' امیر المومنین نے سچ فرمایا" خدا اس شخص پر رحم کرے جس نے اپنے نفس کے لیے ساز و سامان درست کیا' اور اپنی قبر کے لیے توشہ تیار کیا' اور اس نے جانا کہ میں کہاں سے آیا ہوں' کہاں ہوں' کدھر جا رہا ہوں"

اور انھی دونوں فنون کی طرف' الٰہی فلسفیوں نے بطور رمز کے پیغمبروں کی پیروی کرتے ہوئے ان لفظوں میں اشارہ کیا' کہ فلسفہ خدا کے ساتھ مشابہت پیدا کرنے کا نام ہے' جیسا کہ حدیث نبوی میں بھی وارد ہے کہ "اللہ کے اخلاق اپنے اندر پیدا کرو" یعنی معلومات کے احاطہ کرنے اور جسمانیات سے تقدس حاصل کرنے میں (خدا کے ساتھ مشابہت پیدا کرو)

فلسفے کی اہمیت و شرافت

مختلف اعتبارات سے فلسفے کی جو اہمیت ہے' وہ ظاہر ہے' اس میں سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ پورے طور پر ہر قسم کے کمالات سے معمور ہو کر وجود کی آفرینش بغیر حکمت کے ناممکن تھی' بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وجود ہی کی پیدائش حکمت کے بغیر ممکن نہیں کیونکہ جب وجود کا علم نہ ہوتا' اس کی ایجاد و آفرینش کس طرح ہو سکتی تھی اور وجود خیر محض ہے' پھر خیر وجود کے سوا اور کونسی چیز اشرف و اہم ہو سکتی ہے' اسی نکتے کی طرف قرآن کی آیت (من یوت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا اور جسے حکمت دی گئی ہے اسے خیر کثیر دیا گیا۔) میں اشارہ کیا گیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ حق تعالیٰ نے اپنی اس کتاب مجید میں جو حکیم حمید

کے یہاں سے نازل ہوئی، متعدد موقعوں پر اپنے کو حکیم کے نام سے موسوم کیا، اور اپنے پیغمبروں اور دوستوں کو حکمت کی صفت سے موصوف کیا، اور انھیں ربانین کا خطاب دیا یعنی وہ لوگ جو ہویات و موجودات کے حقایق کے حکماء ہیں جیسا کہ ارشاد ہے۔ و اذاخذ اللہ میثاق النبیین لما آتیتکم من کتاب وحکمۃ اور جب خدا نے پیغمبروں سے وعدہ لیا اس صلے میں کہ انھیں میں نے کتاب وحکمت دی۔ خصوصاً لقمان کی شان میں فرمایا کہ "میں نے لقمان کو حکمت دی" اور یہ سب احسان، اور نعمتوں کے یاد دلانے کے موقع پر ذکر کیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ حکیم اس کو کہتے ہیں، جو اس حکمت سے موصوف ہو جس کی ناقابل تردید تعریف ابھی گزری، پھر یہ بھی تو ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے، کہ سلسلۂ وجود میں معبود کی ذات، اور اس کی واضح راہ دکھانے والے پیغمبروں کی شخصیتوں سے زیادہ اشرف وگرامی اور کوئی چیز نہیں ہوسکتی اور خدا نے جب ان دونوں کو حکمت سے موصوف کیا، تو حکمت کی شرافت وبزرگی روز روشن کی طرح ظاہر ہوگئی۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم حکمت اور فلسفے کے بلند وپست نشانات و آثار کی تلاش میں کھڑے ہوں، تو اب چند تحفوں اور چند سوغاتوں کا ہدیہ پیش کرتے ہیں، لیکن اس سے پہلے ہم چاہتے ہیں کہ اس کے اصول اور قوانین اور اس کے دلائل و براہین کے خلاصوں اور اسی قسم کی ان چند متفرق باتوں کو جو مبدء فیاض سے مجھ پر وارد ہوئی ہیں بطور تمہید کے بیان کرلیں، اور فضل کی کنجیاں خدا کے ہاتھ میں ہیں، چاہتا ہے جسے دیتا ہے۔

"پہلا مرحلہ"

"وجود اور اس کے ابتدائی اقسام"

اس مرحلے میں چند راستے ہیں۔ پہلے راستے کا تعلق خود وجود اور اس کے حالات سے ہے اس میں چند فصلیں ہوں گی پہلی فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ علم الٰہی کا موضوع وجود ہے، اور نفس میں پہلی تصویر اسی کی اترتی ہے۔

فصل اول

ہاں تو سمجھو کہ انسان صفات بیان کرتے ہوئے کبھی کہتا ہے کہ وہ واحد ہے، کثیر ہے، کلی ہے جزئی ہے، بالفعل موجود ہے یا بالقوت ہے کبھی کہتا ہے کہ وہ فلاں چیز کے مساوی ہے، اس سے چھوٹا ہے بڑا ہے کبھی کہتا ہے وہ متحرک ہے، ساکن ہے، گرم ہے، سرد ہے، یا اسی طرح اور باتیں۔

اس میں جو احکام وسط میں بیان کیے گئے ہیں (یعنی مساوات وصغر وکبر وغیرہ کے صفات) ان کے ساتھ کوئی چیز اس وقت تک موصوف نہیں ہوسکتی جب تک کہ اس کی کوئی کم اور مقدار نہ ہو، اسی طرح پچھلی باتوں یعنی متحرک وساکن وگرم وسرد ہونے وغیرہ کو ہم کسی چیز کی طرف منسوب نہیں کرسکتے جب تک کہ اس کے لیے کوئی ایسا مادہ نہ ہو، جو تغیر اور انقلاب کو قبول کرتا ہو۔

لیکن کسی چیز کا واحد ہونا کثیر ہونا یہ اس پر موقوف نہیں ہے کہ وہ شے ریاضی یعنی مقدار والی، یا طبعی (یعنی مادے والی) ہو بلکہ صرف کسی چیز کا موجود ہونا اس کو مستحق بنا دیتا ہے، کہ اسے وحدت یا کثرت اور ان اوصاف کے ساتھ موصوف کیا جائے جن کا ذکر ان دونوں کے ساتھ کیا گیا۔

تو اب معلوم ہوگیا کہ جس طرح تعلیمی اشیاء (مقداری موجودات) کے کچھ اوصاف وخواص ہوتے ہیں جن سے ریاضیات میں بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً ہندسہ حساب ہیئت موسیقی یا طبعی اشیاء (مادی موجودات) کے کچھ ذاتی عوارض ہوتے ہیں جن سے طبیعیات اور اس کی مختلف شاخوں میں بحث کی جاتی ہے۔

اسی طرح خود موجود کے لیے محض اس حیثیت سے کہ وہ موجود ہے کچھ ذاتی عوارض ہیں جن سے الہٰی علوم میں بحث کی جاتی ہے۔

پس معلوم ہوا کہ علم الہٰی کا موضوع صرف "موجود مطلق ہے" اور اس کے مسائل اس قسم کے ہوتے ہیں کہ ہر موجود جو کسی علت اور سبب کا معلول ہے، اس کے آخری اور انتہائی اسباب وعلل پر بحث کی جائے گی مثلاً وہ سبب اول جو ہر وجود معلول کا بحیثیت وجود معلول کے بخشنے والا اور فیاض ہے۔

یا اس فن میں موجود کے محض ان عوارض سے بحث کی جائے گی جو موجود کو بحیثیت موجود ہونے کے عارض ہوتے ہیں یا تمام جزئی علوم وفنون کے خود موضوع کو

زیر بحث و نقد لایا جائے گا کیونکہ دنیا کے اور جتنے علوم ہیں وہ اس فن کے موضوع (یعنی موجود مطلق) کے لیے بطور ذاتی عوارض کے ہیں۔
نیز تمھیں آگے چل کر معلوم ہوگا کہ وجود جو حریم راز کی اصل حقیقت ہے، اس کے مباحث کی تحقیق میں میں اس نتیجے تک پہنچا ہوں کہ تمام ماہیات وجود کی حقیقت کے لیے عوارض ہیں، جو سب سے پہلے اسے عارض ہوئے ہیں۔
ٹھیک جس طرح وحدت و کثرت وغیرہ تمام مفہومات عامہ کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ وجود کے مفہوم کے عوارض ہیں (یعنی ماہیت کا بھی یہی حال ہے) تو اب یہ کہنا درست ہو گیا کہ دیگر علوم و فنون کے موضوع فلسفۂ اولیٰ میں صرف اغراض بن کر رہ جاتے ہیں۔
بہر حال انتہائی بلندی، اور غایت درجے کا احاطہ چونکہ اس علم میں مقصود ہوتا ہے اس لیے اس فن نے اپنا موضوع صرف موجود کو بحیثیت موجود ہونے اور اس کے ابتدائی اقسام کو قرار دیا ہے۔
اور جب ایسا ہے تو چاہیے کہ موجود مطلق (جو اس کا موضوع ہے) ایک ایسی کھلی ہوئی بدیہی اور بیّن حقیقت ہو، جس کی تعریف اور اس کے ثابت کرنے کی قطعی ضرورت نہ ہو، ورنہ ایسے علم عام کا وہ موضوع نہیں ہو سکتا، نیز یہ بھی تو سوچنا چاہیے کہ کسی چیز کی تعریف حدّ سے کی جاتی ہے یا رسم سے اور یہ دونوں صورتیں یہاں باطل ہیں حد تو اس لیے نہیں ہو سکتی کہ حد کے لیے جنس اور فصل کا ہونا ضرور ہے اور وجود کا مفہوم چونکہ تمام اشیاء سے عام ہے اس لیے کسی شئے کو ہم اس کی جنس قرار نہیں دے سکتے) اور جس کے لیے جنس نہ ہو اس کی فصل بھی نہیں ہو سکتی پھر اس کی حد کیسے ممکن ہے۔
اسی طرح دوسری بات یعنی وجود کے لیے رسم کا ناممکن ہونا اس کی وجہ بھی ظاہر ہے کہ رسم ہمیشہ (کسی غیر معروف شئے کی) کسی معروف ترین (مفہوم) سے کی جاتی ہے اور وجود سے معروف اور کونسا مفہوم ہو سکتا ہے پس جس نے وجود کی تشریح ایسی چیزوں سے کرنی چاہی ہے جو وجود سے بھی زیادہ ظاہر اور کھلی ہوئی ہوں اس نے فاحش غلطی کا ارتکاب کیا۔ اور جب وجود کے لیے حد نہیں ہے، تو اس پر

برہان بھی قائم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ منطق میں بیان کیا جا چکا ہے کہ حد اور برہان کا اس معاملے میں یکساں حکم ہے اور جس طرح بعض تصدیقات کا حال ہوتا ہے کہ جب تک اس سے پہلے اور چیزوں کو معلوم نہ کر لیا جائے اس وقت تک اس کا ادراک ممکن نہیں (مثلاً ہم یہ جاننا چاہتے ہیں کہ کیا عقل (وجود) موجود ہے ؛ تو اس ادراک کے لیے پہلے ہمیں ضرورت ہے کہ دوسرے تصدیقات کا علم حاصل کریں۔ لیکن بہر حال تصدیقات کے اس سلسلے کو بالآخر کسی ایک ایسی تصدیق پر ختم ہونا چاہئے کہ اس سے پہلے کوئی تصدیق نہ ہو، بلکہ عقل انسانی کے لیے اس کا علم سب سے اول اور بالکل بین طور پر ضروری ہو، مثلاً یہ قول کہ ہر شے شے ہے اور کوئی شے اپنی نقیض نہیں ہے اور یہ کہ دو نقیضیں باہم واقع میں نہ جمع ہو سکتی ہیں اور نہ دونوں کا واقعی طور پر ارتفاع ہو سکتا ہے اور یہی حال تصور کا بھی ہے، یعنی اگر کوئی تصور اس کا محتاج ہے کہ اس سے پہلے کسی اور چیز کا تصور کیا جائے تو اس کا یہ مطلب کبھی نہیں ہو سکتا کہ ہر تصور کا یہی حال ہے بلکہ ضرور ہے کہ ہر تصور کی انتہا بالآخر کسی ایسے تصور پر ٹھہر جائے جس کا تعلق کسی ایسے تصور سے نہ ہو، جس کا ہونا اس سے پہلے ضروری ہو، مثلاً وجوب، امکان، وجود وغیرہ ایسے تصورات ہیں کہ ان کے صحیح مفاہیم اور معانی، ذہنوں میں مرکوز ہیں، عقل میں فطری طور پر اوّلی حیثیت سے ان کے ارتسامات و تاثرات قایم ہیں،

پھر ان معانی کو جو ہم کلام کے ذریعے سے ظاہر کرتے ہیں، تو اس سے غرض فقط ذہن کو چونکانا، اور دل میں اس کے خطرے کو پیدا کرنا اور عقل میں اور جو بہت سے معلومات پیوستہ ہوتے ہیں ان کے درمیان میں سے کسی ایک مفہوم کی تعیین کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے، نہ کہ (کسی جدید مفہوم کا) افادہ کیا جاتا ہے۔

باقی اس علم کے موضوع (یعنی موجود مطلق) کے وجود کے اثبات کا مسئلہ، تو اس کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ واقع میں اس کا اثبات صحیح بھی نہیں ہے، کیونکہ کسی شئے کے لیے خود اس شئے کو ثابت کرنا بالکل ناممکن ہے، اگر حقیقۃً اس کا اثبات مقصود ہو، خصوصاً جب وہ شے خود ثبوت ہو، کیونکہ ثابت یا موجود وغیرہ مرادف الفاظ (پر اگر غور کیا جائے) ان کا مفہوم وہی ہے، جو خود ثبوت اور وجود کا ہے، جیسے مضاف حقیقۃً خود اضافت ہی کا دوسرا نام ہے، کوئی مزید شے

نہیں ہے۔ ہاں! (مجازاً اگر امتیاز پیدا کیا جائے تو وہ اور بات ہے) بہرحال وجود کسی دوسری چیز کا ہو، یا خود وجود کی حقیقت اور اس کی ذات ہو، مطلق وجود دونوں سے انکار نہیں کر سکتا، کیونکہ کسی دلیل یا برہان سے اب تک جو کچھ ثابت ہوا ہے وہ یہی ہے کہ کون (یعنی ہستی) واقع میں کسی شے کے ہونے کا نام ہے، یا خود کون کا ہونا ہی کون ہے۔ بلکہ یہ تو برہان اور حس ہی نے ناگزیر کر دیا ہے کہ (کون) کو دو حصوں پر تقسیم کیا جائے۔ مثلاً ایک وہ وجود جس کا کوئی سبب نہیں ہے، (کہ یہ برہان سے ثابت ہے اور اس سے پہلے) اس وجود (کا علم ہوتا ہے) جو اجسام سے متعلق ہیں، بہرحال ایسا وجود جس کا تعلق کسی شے سے نہ ہو، یہ وجود کے خود موجود ہونے کی تعبیر ہے۔

ایک وہم کا عقلی ازالہ

اور جو وجود (کسی دوسری شے کو) عارض ہوتا ہے، یہ وجود کے سوا کسی اور چیز کے موجود ہونے کی تعبیر ہے۔ جب یقینی طور پر یہ مسئلہ طے ہو گیا کہ فلسفۂ اولیٰ میں صرف موجود سے بحیثیت موجود ہونے کے اور اس کے ان ابتدائی اقسام سے بحث کی جاتی ہے جس کے عروض کے لیے موجود (مطلق) کو ریاضی یا طبیعی وجود حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بہرحال ان کے سوا کسی اور خصوصیت کی بنیاد پر۔ (موجود مطلق) مستعد ہوتا ہے کہ یہ اقسام اسے عارض ہوں، خواہ یہ اقسام (موجود مطلق) کے تمام اصناف کے لیے عام ہوں یا نہ ہوں کیونکہ بسا اوقات بعض تقسیمیں وجود کے تمام دائروں کا احاطہ کرتی ہیں لیکن وہ (موجود مطلق) کے ابتدائی اقسام قرار نہیں پاتے اور اس لیے ان کا تعلق فن اعلیٰ فلسفہ (الٰہیات) سے نہیں، بلکہ علم اسفل سے ہوتا ہے مثلاً کالا ہونے یا نہ کالا ہونے کو سلب مطلق کے طور پر لیا جائے تو یہ موجود مطلق، کی قسم ہے (لیکن فن اعلیٰ کو اس سے کوئی تعلق نہیں)

امور عامہ کے مفہوم کی تعیین

(باوجود اس تشریح کے) تمھیں حیرت کرنا چاہیے ان لوگوں پر جن میں امور عامہ کے متعلق جن سے الٰہیات کے دونوں فلسفوں میں بحث کی جاتی ہے سخت اضطراب پیدا ہو گیا ہے بلکہ یہ بیچارے دنیا کے اور باقی علوم وفنون کے موضوع کے متعلق اسی طرح ششدر و حیران ہیں جیسا کہ تمھیں عنقریب معلوم ہو گا۔

بہر حال یہ لوگ امور عامہ کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ موجود کے اقسام واجب، جوہر، عرض میں سے کسی ایک قسم کے ساتھ مخصوص نہ ہو، تو یہ تعریف کم (مقدار) پر بھی صادق آکر ٹوٹ جاتی ہے کیونکہ جسم تعلیمی مادے کو سطح جسم تعلیمی کو، خط سطح کو عارض ہوتا ہے اسی طرح کیف سے بھی کہ یہ اعراض اور جواہر دونوں کو عارض ہوتا ہے۔ کبھی امور عامہ کی تعریف میں کہتے ہیں کہ جو سارے یا اکثر موجودات کو شامل ہو، لیکن اس تعریف سے وجود، وجوب ذاتی، وحدت حقیقی، علیت مطلقہ وغیرہا امور عامہ ہونے سے نکل جاتے ہیں، کیونکہ یہ صرف واجب کی ذات کے ساتھ مخصوص ہیں۔

کبھی کہتے ہیں کہ "ایسی چیزیں جو تمام موجودات پر مطلقاً یا بطور تقابل کے حاوی و شامل ہوں انھی کو امور عامہ کہا جاتا ہے"۔ ان کی غرض یہ ہے کہ خود وہ شے، یا اس کی مقابل حقیقت موجودات کو شامل ہو۔ پھر اس لیے تاکہ امور عامہ میں اس قسم کے تمام متقابلات نہ شریک ہوجائیں) اتنا اور اضافہ کرتے ہیں کہ ان متقابل صفات کے ساتھ کوئی علمی غرض وابستہ ہو"۔ اس پر متاخرین کے بعض جلیل القدر بزرگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ "مقابلے" کی اصلاح سے کیا غرض ہے اگر وہ تقابل مراد ہے جو صرف تضاد، تضاعف، سلب و ایجاب اور عدم وملکہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ تو ایسی صورت میں امکان و وجوب (وغیرہ امور عامہ) اس ذیل سے خارج ہوجاتے ہیں، کیونکہ ان کے مقابل جو چیزیں ہیں، مثلاً لاوجوب، لاامکان، یا طرفین کی ضرورت، یا طرف موافق کی عدم ضرورت ان کے ساتھ کوئی علمی غرض وابستہ نہیں ہے اور اگر (مقابلہ) سے مطلق تباین، اور منافات مقصود ہے، تو واجب، جوہر، عرض، تینوں قسم کے موجودات کے ایسے احوال جو کسی ایک قسم کے ساتھ مخصوص ہیں وہ اور ایسے احوال جو کسی دوسری قسم کے ساتھ اختصاص رکھتے ہیں دونوں مل کر امور عامہ کی تعریف میں داخل ہوجاتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ ان احوال مخصوصہ کے ساتھ علمی غرض قطعاً وابستہ ہے۔

اس اعتراض کے اٹھانے کے لیے پھر ان لوگوں نے ایسے بوجھ اپنے سر پر لادے ہیں جو ناقابل بیان ہیں۔ مثلاً کبھی کہتے ہیں کہ امور عامہ صرف مشتقات ہیں

یا جو مشتق کے حکم میں داخل ہو، کبھی کہتے ہیں، کہ ہم جو یہ کہتے ہیں کہ وہ یا اس کا مقابل تمام موجودات کو شامل ہو تو اس میں مقابل سے صرف ایک مقابل مقصود ہے جس کے طرفین کے ساتھ علمی غرض وابستہ ہو، اور ایسے اشیاء یا تو وہ بے شمار و متکثر ہیں، یا ان کے طرفین کے ساتھ علمی غرض وابستہ نہیں ہے، جیسے خرق (یعنی پھٹنے کی صفت) التیام (ملنے کی صفت) کے کہ ان کے قبول اور عدم قبول سے علمی غرض وابستہ نہیں ہے بشرطیکہ عدم قبول سے سلب مراد ہو نہ کہ عدم ملکہ کبھی کہتے ہیں، کہ تقابل سے ہماری غرض عام ہے خواہ تقابل بالذات ہو۔ یا بالعرض۔ اور واجب و ممکن میں تقابل بالعرض ہے جس طرح وحدت و کثرت میں اسی قسم کا تقابل ہے لیکن یہ بیچارے اس سے غافل ہیں، کہ ایسی صورت میں بھی امور عامہ کی یہ تعریف ان احوال پر صادق آجائے گی، جو خاص خاص موجودات کے ساتھ مخصوص ہیں۔ الحاصل اسی قسم کی بارد تاویلوں، اور رکیک تکلفات سے انھوں نے کام لیا ہے اور جب تم اس کا خیال کروگے کہ فلسفۂ الٰہیات کی مختلف اقسام میں موجود مطلق کے ان ذاتی عوارض سے بحث کی جاتی ہے، جو اسے بحیثیت موجود مطلق کے عارض ہوتے ہیں اور ان کا عروض اس پر موقوف نہیں ہوتا کہ وہ موجود تعلیمی، یا طبیعی حیثیت اختیار کرلے، تو اس قسم کے تکلفات سے بے نیاز ہوجاؤ گے کیونکہ امرِ عام (کی اصطلاح) کو جب اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے گا اور اسی کے ساتھ یہ بھی اضافہ کرلیا جائے کہ امرِ عام کے لیے صفات کلیہ میں سے ہونا ضروری ہے، تاکہ ذاتوں کی بحث اس کے دائرے سے خارج ہوجائے، تو اس سے سارے نقوض اور اعتراضات دفع ہوجاتے ہیں اور تعریف، ہر قسم کے فساد اور خلل سے پاک ہوجاتی ہے، ورنہ وہ جو وہم پھیل گیا ہے کہ امور عامہ اس کو کہتے ہیں جو موجودات کے کسی ایک قسم کے ساتھ مخصوص نہ ہو (تو پھر ان مشکلات کے حل کی کوئی صورت نہیں)

اس قسم کی حیرت اور اضطراب ان لوگوں کو صرف اسی علم کے موضوع کے متعلق نہیں ہوا ہے، بلکہ سارے علوم و فنون کے موضوع کی تعیین میں اس طرح کی دشواریوں میں یہ مبتلا نظر آتے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے:۔

یہ امر مسلم ہو چکا ہے کہ ہر فن کا موضوع وہی ہوتا ہے، جس کے ذاتی عوارض سے اس فن میں بحث کی جاتی ہے اور کسی شے کے ذاتی عوارض سے یہ مراد لیتے ہیں کہ جو اس شے کی اصل حقیقت سے خارج ہو اور اس پر اس طرح محمول ہوتے ہوں کہ ان کے ساتھ اتصاف نفس اس شے کی ذات کا اقتضا ہو، یا کسی ایسی چیز کا اقتضاء ہو جو اس شے کے مساوی ہو۔ مگر یہ دیکھ کر کہ عموماً علوم و فنون میں ایسے احوال سے بھی بحث کی جاتی ہے، جو محض موضوع کے بعض خاص انواع اور اقسام کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ شاید ہی کوئی ایسا علم ہو جس میں ایسے احوال سے بحث نہ کی جاتی ہو، جو اس کے موضوع کی کسی خاص نوع کے ساتھ مخصوص ہو، ان دشواریوں کو محسوس کر کے یہ مجبور ہوئے کہ فن کے ائمہ اور پیشواؤں کے کلام کو مسامحت پر محمول کریں۔ مثلاً کبھی کہتے ہیں کہ "موضوع کے عرض ذاتی" سے ان کی مراد یہ ہے کہ خواہ نفس اس موضوع کا عرض ذاتی ہو، یا اس کی کسی نوع کا عرض ذاتی ہو" یا اس کی کسی نوع کا عرض عام ہو بشرطیکہ اس کا عموم ایسا نہ ہو جائے کہ وہ عرض ذاتی اصل موضوع کے دائرے سے بھی عام ہو جائے، یا وہ عرض ذاتی، فن کے موضوع کے کسی عرض ذاتی کا عرض ذاتی یا عرض عام ہو، مگر عمومیت میں اس شرط کا لحاظ رکھنا چاہیے جس کا ذکر ابھی کیا گیا ہے۔

اور کبھی یہ لوگ علم کے محمول اور مسئلہ علم کے محمول میں فرق پیدا کرتے ہیں جیسا کہ دونوں کے موضوع میں بھی انھوں نے تفریق کی ہے۔

کہتے ہیں کہ مسائل کے محمولات کی تحلیل جب تردیدی طور پر کی جائے تو وہی فن کا محمول بن جاتا ہے، غرض اس قسم کے ہوسات میں یہ گرفتار ہیں جن کے سننے سے سلیم طبائع انکار کرتی ہیں۔

حالانکہ یہ بے چارے نہ سمجھ سکے کہ جو چیزیں کسی موضوع کی مختلف انواع میں سے کسی ایک نوع کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں وہ بسا اوقات دراصل موضوع ہی کو عارض ہوتی ہیں جب ہم موضوع کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کریں، یعنی موضوع کو ہُو ہُو کے لحاظ سے خیال کیا جائے

اور کسی شے کا دوسری شے سے خاص ہونا یہ اس کے منافی نہیں ہے، کہ یہ خاص اس عام کو نفس ذات، کے لحاظ سے یعنی من حیث ہو ہو، عارض ہو، مثلاً (منطق) کی فصلوں کا کیا حال ہے جو اجناس کو مختلف انواع کی صورت میں بانٹتے ہیں کہ فصل دراصل جنس کی ذات کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے عارض ہوتی ہے، باوجود اس کے ظاہر ہے کہ فصل جنس سے خاص ہوتی ہے۔

اور انواع کے ذاتی عوارض ہوں، (یا غیر ذاتی) یعنی غریبی ہوں کبھی یہ جنس کے اوّلی عوارض ہوتے ہیں اور کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا، اگرچہ (جنس) کی پہلی تقسیم جو پورے طور پر تمام اقسام کو حاوی ہو، وہ دونوں کے ذریعے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، بہر حال ابتدائی تقسیم کبھی کامل طور پر حاوی ہوتی ہے حالانکہ یہ تقسیم ایسے عوارض کے ذریعے سے نہیں حاصل ہوتی ہے، جنھیں عوارض اوّلیہ قرار دیا جائے، اور بسا اوقات یوں بھی ہوتا ہے کہ تقسیم عوارض اوّلیہ کے ذریعے سے حاصل کی جاتی ہے لیکن تمام اقسام کو وہ حاوی اور محیط نہیں ہوتی۔

البتہ ہر وہ چیز جو کسی شے کو کسی خاص خصوصیت کی بنیاد پر عارض ہوتی ہو۔ اگر اس (عارض کا) عروض اور لحوق اس بات کا محتاج ہو کہ شے (معروض) پہلی کسی خاص نوع کی شکل میں آجائے اور اس وقت وہ اس عارض کے قبول کرنے کو تیار ہو، تو ایسے عوارض یقیناً ذاتی نہیں، بلکہ عرض غریب قرار پائیں گے۔ جیسا کہ شیخ وغیرہ کی کتابوں میں اس کی تصریح موجود ہے مثلاً جو عوارض موجود کو اس حیثیت سے لاحق ہوتے ہوں کہ پہلے وہ موجود تعلیمی یا طبیعی بن لے، تو ظاہر ہے کہ علم الٰہی میں ایسے عوارض سے بحث کسی طرح درست نہیں۔

اب یہ بات تمھارے سمجھنے کے لیے کتنی واضح ہے، کہ فصول جو جنس کی طبیعت کو لاحق اور عارض ہوا کرتے ہیں مثلاً (طبیعت) خط جو ایک جنس ہے) اس کو استقامت یا انحناء وغیرہ فصول جو لاحق ہوتے ہیں، اس میں یہ نہیں ہوتا کہ خط پہلے اپنے اندر ان تخصیصی استعدادوں کو پیدا کرلے، بلکہ خط میں خصوصیت انھی (فصول) سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ ان سے پہلے، تو یہ فصول باوجودیکہ جنس کی طبیعت سے خاص ہیں، لیکن اس کے اولی عوارض میں سے ہیں۔

میں جن باتوں کا ذکر کر رہا ہوں انھی کے نہ سمجھنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان لوگوں کو شیخ وغیرہ جو فلسفے کے علمائے راسخین ہیں، ان کے کلام میں تناقض اور تدافع نظر آیا۔

(اس تدافع اور تناقض کو وہ یوں بیان کرتے ہیں) کہ انھی حکما نے ایک طرف تو یہ تصریح کی ہے کہ ایسی چیز عرض ذاتی نہیں ہو سکتی، جس کا معروض اس کے لحوق (اور اس کے ساتھ اتصاف) میں اس کا محتاج ہو، کہ پہلے وہ کسی خاص نوع کی شکل اختیار کرلے، بلکہ یہ عرض غریب ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی (حکما) اس عرض ذاتی کی مثال بیان کرتے ہوئے (جس کا شمول معروض کے تمام اقسام) کو تقابل کے طور پر ہو، انھوں نے استقامت اور انحناء کا ذکر کیا ہے، جو خط کو مختلف انواع کی صورت میں تقسیم کرتے ہیں۔

مگر میں نہیں جانتا کہ اس میں تناقض کیا ہے، بجز اس کے کہ خواہ مخواہ ان لوگوں کو یہ وہم ہو گیا ہے، کہ کسی شے سے جو چیز خاص ہوتی ہے (تو یہ امر خاص) اس کا عرض اوّلی نہیں ہو سکتا، اور اسی بنیاد پر انھوں نے حکم لگا دیا کہ مثلاً استقامت یا انحناء یا استدارہ وغیرہ خط کے عوارض اوّلی نہیں ہیں، بلکہ عرض اوّلی وہ مفہوم ہے، جو (ان تمام اقسام کو) تردیدی طور پر حاوی ہو۔

ایک بات جس کا جاننا بھی ضروری ہے، وہ یہ ہے، کہ بعض چیزیں ایسی ہیں، جو اپنی اصلی حقیقت اور ماہیت کے لحاظ سے خارجی وجود ہو، یا ذہنی کسی میں بھی مادے کی محتاج نہیں ہیں، لیکن (باوجود محتاج نہ ہونے کے) یہ بات پیش آجاتی ہے کہ وہ کبھی (وجود) ریاضی اور کبھی طبعی اختیار کر لیتے ہیں، جیسے کم و کیف کا حال ہے، تو علم کلی میں ان سے بھی بسا اوقات بحث نہیں کی جاتی، بلکہ ان کے لیے ایک جداگانہ فن بنایا جاتا ہے۔ مثلاً عدد کے لیے حساب، یا ان سے کسی ادنیٰ درجے کے علم میں بحث کی جاتی ہے، جیسے کیفیات سے طبعیات میں بحث ہوتی ہے، اور اس کی دو وجہیں ہوتی ہیں۔

پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ کسی نہ کسی وجہ سے چونکہ یہ مادے کو عارض ہوتی ہیں، اس اعتبار سے ان کی شناخت و معرفت کے لیے ایک مخصوص فن مقرر

کردیا جاتا ہے، مثلاً عدد ہی ہے، ایک اعتبار تو اس کا یہ ہے کہ عدد کو نفس عدد کے لحاظ سے خیال کیا جائے، ظاہر ہے کہ اس لحاظ سے اس کا شمار ان امور میں ہو جاتا ہے، جو مادے سے مجرد ہیں، اور اس لحاظ سے وحدت و کثرت جو امور عامہ میں سے ہیں ان کے ذیل میں اس کی بحث آجاتی ہے، دوسرا اعتبار اس کا یہ ہے کہ اس کا تعلق وہم ہی میں نہیں بلکہ خارج میں بھی مادے سے ہے، اور اس لحاظ سے اس کی بحث تعالیم کے ذیل میں کی جاتی ہے، کیونکہ (تعلیمی لوگ) جمع و تفریق، ضرب، تقسیم، تجذیر، تکعیب وغیرہ چیزوں سے بحث کرتے ہیں، جو عدد کو اس حیثیت سے لاحق ہوتے ہیں، کہ وہ لوگوں کے وہم میں یا خارج میں، ایسے موجودات کو عارض ہوتے ہیں جو متحرک، منقسم، متفرق، مجتمع سب ہی کچھ ہوتے رہتے ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ان امور سے اطلاقی طور پر بحث مقصود نہ ہو، بلکہ ان خاص انواع سے بحث کی جاتی ہو جو بغیر مادے کی استعداد، حرکات، استحالات، کے موجود ہی نہیں ہو سکتے، تو ظاہر ہے کہ اس کے لیے یہی مناسب ہے، کہ ادنیٰ درجے کے علم میں اس سے بحث کی جائے مگر (علم اعلیٰ) میں کہیں اس کے بعض حالات کا اس کے عمومی پہلو کی بنیاد پر ذکر آجائے۔ تو خیال کرنا چاہیے کہ یہ ذکر بطور مبادی کے ہے نہ کہ ان کی حیثیت فن کے حقیقی مسائل کی ہے۔

فصل

(اس فصل میں ثابت کیا جائے گا) کہ وجود کا مفہوم مشترک ہے اور اپنے تمام ماتحت امور پر یہ یکسانی اور تواطو کے ساتھ نہیں بلکہ تشکیکی طور پر محمول ہوتا ہے۔

لیکن (مفہوم وجود) کا تمام ماہیات میں مشترک ہونا، تو تقریباً اس کا شمار اولیات میں ہے، کیونکہ عقل ایک موجود اور دوسرے موجود میں جو مناسبت پاتی ہے، قطعاً اس قسم کی مناسبت موجود اور معدوم میں نہیں پاتی، پھر اگر تمام موجودات مفہوم میں (کسی خاص قسم کا) اشتراک نہیں رکھتے، بلکہ باہم ایک دوسرے سے من کل الوجوہ جدا اور متباین ہوتے، تو بعض موجود کو دوسرے موجود سے وہی نسبت ہوتی، جو وجود اور عدم میں ہے۔

یہ خیال کرنا کہ یہ مناسبت لفظی اشتراک کا نتیجہ ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ

اگر ہم چند قسم کے موجودات اور معدومات کے مجموعے کا ایک ہی نام رکھ دیں، اور تمام موجودات کے لیے کوئی خاص مشترک لفظ نہ بھی رکھا جائے، تو اس وقت بھی ان ایک اسمی موجودات اور معدومات میں اس سے زیادہ مناسبت پیدا نہیں ہوسکتی، جتنی کہ ان موجودات میں ہوگی، جن کو نام اور اسم کے لحاظ سے جدا کر دیا گیا ہے۔ بلکہ (ان موجودات اور معدومات) میں اس کے برابر بھی مناسبت نہیں پیدا ہوسکتی، جتنی کہ ان مختلف الاسماء موجودات میں (فطری) طور پر ہے، اور یہ عقل کا بالکل کھلا ہوا صریح فیصلہ ہے، اور ان تمام دلائل کے مقابلے میں جن کا ذکر اس سلسلے میں کیا جاتا ہے، یہ ایک ایسی دلیل ہے، جو انصاف پسند قلوب کے سامنے سب سے زیادہ وزنی ہے، اگرچہ ہٹ دھرموں کو اس سے خاموش نہیں کیا جاسکتا۔ اور زیادہ تعجب تو اس پر ہے کہ جو لوگ وجود کے عدم اشتراک کے قائل ہیں، سوچو تو غیر شعوری طور پر واقع میں وہ اشتراک ہی کے قائل ہیں کیونکہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ ہر شے میں جو وجود ہے، وہ دوسری شے کے وجود سے بالکل مختلف ہے، تو پھر یہاں کوئی ایسی واحد حقیقت باقی نہیں رہتی، جس کے متعلق یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ وہ اشیا میں مشترک ہے۔ بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ یوں تو دنیا میں بے شمار مفہومات و معانی ہیں، ان کے متعلق کیوں نہیں یہ سوال اٹھایا جاتا کہ تمام اشیا میں وہ مشترک ہیں یا نہیں، اور جب ایسا نہیں کیا جاتا تو اس سے پتا چلتا ہے کہ وجود مشترک ہے۔

نیز تمام قضایا اور احکام میں رابطہ (یعنی موضوع و محمول کی درمیانی نسبت) بھی ایک قسم کی وجودی حقیقت ہے۔

اور ظاہر ہے کہ ہر قسم کے احکام و قضایا اگرچہ موضوع و محمول کے اعتبار سے باہم بہت کچھ مختلف ہوتے ہیں لیکن یہ رابطی وجود سب میں ایک ہی ہوتا ہے، اس دعوے کی شہادت میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مثلاً کسی غزل کا ذکر کیا جائے اور تمام اشعار کے قافیوں میں لفظ وجود کو مکرر کیا جائے تو ہر شخص اضطراراً یہ کہنے پر مجبور ہوگا کہ یہاں قافیہ واقع میں مکرر ہے، لیکن اس کے مقابلے میں اگر بجائے وجود کے) عین کے لفظ کو دھر دیا جائے، تو کوئی نہیں کہہ سکتا کہ قافیہ مکرر ہو رہا ہے کیونکہ

عین کے معانی واقعی مختلف الحقایق مثلاً سونا، چشمہ وغیرہ ہوتے ہیں (آخر اس کی وجہ کیا ہے؟ یہی کہ قافیہ) وجود کی صورت میں ہر شخص بالبداہت سمجھتا ہے کہ لفظ وجود سے صرف ایک ہی بات سمجھی جاتی ہے بخلاف (قافیۂ عین) کے کہ اس کی صورت یہ نہیں ہے۔ رہا میرا یہ دعویٰ کہ تمام ماتحت امور پر وجود تشکیکی طور پر محمول ہوتا ہے (یعنی یہ کہ بعضوں پر اولویۃ) بعضوں پر اوّلیت، بعضوں پر اقدمیت، بعضوں پر، اشدیت کے ساتھ اس کا اطلاق ہوتا ہے، تو اس کی وجہ ظاہر ہے کہ وجود بعض موجودات کے نفس ذات کا اقتضا ہوتا ہے جیسا کہ آگے آتا ہے اور بعضوں میں ایسا نہیں ہوتا، اسی طرح چند موجودات کے وجود کو طبعاً دوسروں پر تقدم حاصل ہوتا ہے، یا بعضوں میں وجود کا ظہور بہت قوی طریقے پر بدرجۂ اتم ہوتا ہے، بعضوں میں ایسا نہیں ہوتا، مثلاً وہ وجود، جس کے لیے کوئی سبب نہیں ہے وہ موجود ہونے میں دوسروں سے زیادہ احق اور اولیٰ ہے، اور اس کو تمام موجودات پر طبعاً تقدم حاصل ہے) اور اسی طرح عقل فعال کا وجود، اپنے بعد آنے والی اشیا کے وجود سے، یا جوہر کا وجود عرض کے وجود سے متقدم ہے، نیز مفارقی (یعنی وہ موجودات جو مادے یا لوازم مادہ سے پاک ہیں) کا وجود، مادی اشیاء کے وجود سے قطعاً قوی ہوتا ہے خصوصاً اس مادے کے وجود سے جس کا کام صرف قبول کرنا ہے، کیونکہ اس کے وجود میں انتہائی ضعف ہے گویا کہ وہ عدم سے مشابہ ہے، اور متقدم و متاخر قوی، ضعیف ہونا یہ وجود کے مقوّمات میں سے ہے اگرچہ اشیا کی ماہیتوں اور حقیقتوں سے ان کو (یعنی متقدم و متاخر ہونے کو) مُقوِّم ہونے کی نسبت نہیں ہے۔

پس واقعہ یہی ہے کہ جس مرتبے میں جو وجود واقع ہوا ہے اس مرتبے کے سوا کسی اور مرتبے میں خواہ وہ اس سے پہلے ہو یا پیچھے ہو، یہ واقع نہیں ہو سکتا، اور نہ اس مرتبے میں، کوئی سابق ہو یا لاحق اپنے وجود کی جگہ بنا سکتا ہے، اور مشائیہ جب یہ کہتے ہیں، کہ مثلاً عقل ہیولیٰ اور صورت پر متقدم ہے، اور ہیولیٰ و صورت جسم سے طبعی، طور پر، یا علت و سبب ہونے کی وجہ سے مقدم ہے، تو ان کی غرض یہ نہیں ہوتی کہ ان امور کی ماہیت یا حقیقت کو دوسرے کی ماہیت پر

تقدم حاصل ہے یا اسی طرح جسم اور اس کے دونوں اجزاء (ہیولیٰ وصورت) پر جوہر کے محمول ہونے کے متعلق تقدم وتاخر کا حکم لگایا جاتا ہے (اس میں بھی ان کے ماہیات کا تقدم یا تاخر مقصود نہیں ہوتا) بلکہ غرض یہ ہوتی ہے کہ ان اشیاء کے وجود کو دوسرے کے وجود پر تقدم حاصل ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ تقدم وتاخر اگر کسی امر میں فرض کیا جائے تو اس کے اطلاق کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک صورت تو یہ ہے کہ یہ تقدم وتاخر خود اس امر کا اقتضاء ہو جس کا حاصل یہ ہوگا کہ جو چیز متقدم ومتاخر ہوگی وہ، اور جس کی وجہ سے یہ تقدم وتاخر پیدا ہوا وہ، دونوں ایک ہوں گے، مثلاً زمانے کے بعض اجزا کو جو دوسرے سے تقدم وتاخر کی نسبت پیدا ہوتی ہے، کہ اس میں پہلے ہونا یا پیچھے ہونا، یہ نفس اجزا زمانے کے ہویات اور شخصیات کا نتیجہ ہے، جو برابر متجدداً (یکے بعد دیگرے آتے رہتے ہیں اور یہ تجدد کسی بیرونی امر کا نہیں، بلکہ نفس ان کی ذات کا اقتضاء ہے، جیسا کہ تم کتاب کے کسی مستقل باب میں آیندہ اس کو جانو گے انشاءاللہ تعالیٰ، اور دوسری صورت یہ ہے کہ (تقدم وتاخر) نفس اس امر کا اقتضاء نہ ہو، بلکہ کسی اور امر کے ذریعے سے اس صفت سے وہ موصوف ہوا ہو، تو ایسی صورت میں جو چیز متقدم ومتاخر ہوگی وہ اس شئے سے جدا ہوگی، جس کی وجہ سے یہ تقدم وتاخر پیدا ہوا، مثلاً اس انسان کا تقدم جو باپ ہے، اس انسان پر، جو بیٹا ہے، اس میں نفس انسانیت کی وجہ سے کوئی تقدم وتاخر نہیں ہے، جس کا اطلاق دونوں (یعنی باپ بیٹا) پر مساوی طور پر ہو رہا ہے، بلکہ یہ کسی اور بات کا نتیجہ ہے اور وہ وجود ہے، یا زمانہ ہے تو اس میں وہ چیز جس میں تقدم وتاخر پیدا ہوا ہے (یعنی جو مقدم وموخر واقع میں ہے) وہ وجود، یا زمانہ ہے، اور جس وجہ سے یہ تقدم وتاخر پیدا ہوا، وہ ابوت اور بنوت یعنی (باپ ہونے اور بیٹے ہونے) کی خصوصی صفات کا نتیجہ ہے۔

بہر حال جس طرح بعض اجسام کا تقدم بعض پر جسمیت میں نہیں ہوتا، بلکہ وجود کے اعتبار سے ہوتا ہے، اسی طرح جب یہ کہا جاتا ہے، کہ علت اور سبب، معلول اور مسبب پر متقدم ہوتی ہے، تو اس کے معنی بھی یہی ہوتے ہیں، کہ علت کا وجود معلول کے وجود پر متقدم ہے، اور دو کو جو چار پر تقدم حاصل ہے، یا

اس قسم کی اور چیزوں کو اگر ان میں وجود سے قطع نظر کر لیا جائے تو یہاں نہ تقدم باقی رہے گا نہ تاخر۔

الحاصل وجودات میں، تقدم ہو یا تاخر، کمال ہو، یا نقص، قوت ہو یا ضعف، یہ کسی اور وجہ سے نہیں بلکہ سب وجود ہی کے مختلف ہویات و تشخصیات کا نتیجہ ہوتا ہے، اور اشیاء یا ان کی ماہیتوں میں یہ صفات وجود ہی کی بدولت پیدا ہوتے ہیں، نہ کہ یہ کچھ ان کی نفس ذات کا اقتضاء ہوتا ہے، اور تشکیک کے مباحث میں، اس مسئلے کی زیادہ وضاحت آگے آتی ہے، یہاں صرف یہ واضح کرنا مقصود تھا، کہ "وجود اپنے مفہوم کے لحاظ سے ایک ایسا عام امر ہے جو موجودات پر تواطؤ کے ساتھ نہیں بلکہ تفاوت کے ساتھ محمول ہوتا ہے"

فصل وجود کا وہ مفہوم جو عام اور بدیہی ہے، یہ صرف ایک عقلی اعتبار ہے اور اپنے افراد کی مقوم نہیں (یعنی حقیقت ذات میں) داخل نہیں ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ ایسے خارجی حقایق جن کے کنہ ذات کا ارتسام اذہان و افکار میں ہوتا ہے، ان کے لیئے ضروری ہے کہ باوجود نوعیت وجود کے اختلاف کے ان کی اصل ماہیت ہمیشہ محفوظ رہتی ہے اور جب وجود کی کل حقیقت اعیان (یعنی ذہن سے خارج) میں ہوتا ہے، تو اب ظاہر ہے کہ جس کی حقیقت اعیان میں ہوتا ہو، اس کا ذہن میں پایا جانا قطعاً محال ہوگا، ورنہ ماننا پڑے گا کہ واقعی طور پر اپنے نفس کے اعتبار سے کسی شئے کی جو حقیقت ہے اس میں انقلاب ہوگیا۔ پس معلوم ہوا کہ کسی قسم کا ذہن کیوں نہ ہو، وجود کی یافت اس میں ناممکن ہے، اور نفس میں وجود کے متعلق جو ارتسامات محسوس ہوتے ہیں، اور ان کو کلی ہونے، عام ہونے وغیرہ صفات کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے، تو دراصل یہ وجود کی حقیقت نہیں ہوتی، بلکہ اس کے مختلف وجوہ (پہلوؤں میں) سے کوئی وجہ مختلف حیثیتوں میں سے کوئی حیثیت یا مختلف عنوانوں میں سے کوئی عنوان ہوتا ہے۔

تو اب وجودات (یعنی وجود کے مختلف افراد) کی نسبت سے (مطلق) وجود کا جو ایک عام مفہوم ذہن میں مرتسم ہوتا ہوا نظر آتا ہے، تو یہ وہ عموم نہیں ہے جو (کسی حقیقت) کی جنس کی صفت ہے، بلکہ یہ ایک ایسے امر کا عموم ہے،

جو (وجود) کو لازم ہے اور (اس کا مفہوم) صرف اعتباری اور انتزاعی ہوتا ہے، بلکہ ایسی مختلف ماہیتیں، جو (اپنی ذات کے اعتبار سے) متحصّل و کامل ہیں، اور باہم ان میں معانی وحقایق کی رو سے اختلاف ہے، لیکن شیئیت ان تمام اشیاء کے لیئے عام ہے، جن میں ان ماہیات کی خاص صورتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔

نیز وجود کو اگر اپنے ماتحت افراد کے لیے جنس قرار دیا جائے تو واجب کے وجود کا اپنے غیر سے انفصال و امتیاز کسی فصل کے ذریعے سے ہوگا، ایسی صورت میں وجود واجب میں ترکیب لازم آجائے گی، اور یہ محال ہے جیسا کہ عنقریب اس کا ذکر آگے آتا ہے۔ اور یہ جو کبھی کہا جاتا ہے، کہ ہر وہ چیز جس کا اطلاق اشیاء پر تفاوت کے ساتھ ہوتا ہو، وہ اس کے لیے عرض ہو جاتا ہے، اور جیسا کہ ابھی گزرا کہ وجود کا اطلاق اپنے افراد پر اسی طرز سے ہوتا ہے، تو معلوم ہوا کہ وجود بھی اپنے افراد کے لیے عرض ہے۔ تو تم پر عنقریب واضح ہوگا کہ قدماء کی ایک بڑی جماعت کی نگاہ میں یہ استدلال ناقص اور غیر تام ہے،

فصل وجود کی بھی ایک عینی اور (خارجی) حقیقت ہے کیونکہ ہر شے کی حقیقت کیا ہوتی ہے؟ وہی وجود کی خصوصیت جو اس کے لیے ثابت کی جاتی ہے، تو وجود کا (حقیقت ہونا) اس شئے سے بلکہ ہر شئے سے زیادہ اولیٰ واہم ہے، مثلاً سفیدی کا سفید ہونا یقیناً اس شے کے سفید ہونے سے زیادہ ضروری ہے۔ جو واقع میں سفید نہ تھی۔ لیکن بعد کو اسے سفیدی عارض ہو گئی، تو دراصل نفس اپنی ذات کے لحاظ سے وجود ہی موجود ہے، اور وہ ساری چیزیں، جو وجود کے سوا ہیں، وہ اپنی ذات کے لحاظ سے موجود نہیں ہیں، بلکہ یہ انھی وجودات کا طفیل ہے، جو اسے عارض ہوتے ہیں۔

الحاصل واقعہ یہی ہے کہ دراصل وجود ہی موجود ہے، ٹھیک جس طرح واقعۃً مضاف، اضافت ہی ہوتی ہے، نہ کہ وہ جوہر یا کم و کیف وغیرہ جنھیں یہ اضافتیں عارض ہوتی ہیں، مثلاً باپ یا مساوی یا مشابہ وغیرہ کا مفہوم، بہمنیار تحصیل میں لکھتا ہے:۔

وبالجملة فالوجود حقيقة انه فى الاعيان لا غير، فكيف لايكون فى الاعيان ما هذه حقيقته۔

تو وجود کی حقیقت صرف "اس کا اعیان میں ہونا ہے" اس کے سوا اس کا کوئی مفہوم نہیں ہے، پھر اعیان میں وہ چیز کیوں نہ ہوگی جس کی یہ حقیقت ہو!

ایک خاص بحث اور نجات کی راہ

باقی شیخ الاشراق نے وجود کے (خارجی حقیقت ہونے کی) نفی میں جو استدلال پیش کیا ہے، کہ اگر وجود کا حصول، اعیان میں ہوگا تو لازم آئے گا، کہ وجود موجود ہو، کیونکہ حصول ہی کو وجود کہتے ہیں اور چونکہ ہر موجود کے لیے ضروری ہے کہ اس کے لیے وجود ہو، تو وجود کے لیے بھی وجود ہوگا، اور پھر اس وجود کے لیے بھی وجود کا سلسلہ غیر متناہی طور پر چلا جائے گا۔ تو اس کے جواب میں کہنے والا کہہ سکتا ہے، کہ وجود کو موجود کہنا درست نہیں ہے، کیونکہ کوئی شئے خود اپنے نفس کے ساتھ موصوف نہیں ہوسکتی، جس طرح کوئی بیاض کو ابیض نہیں کہتا، تو زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ وجود کے لیے وجود نہیں ہے، مثلاً سفیدی (کے متعلق کہا جاسکتا ہے) کہ وہ خود سفیدی والی نہیں ہے، لیکن اگر اس تعبیر کی رو سے ہم وجود کو معدوم کہدیں تو اس کے یہ معنی نہیں ہوسکتے، کہ اس کے بعد وہ شئے اپنے نقیض سے موصوف ہے کیونکہ وجود کا نقیض عدم ہے یا لاوجود ہے، نہ کہ معدوم یا لاموجود کا لفظ۔

یا یہ بھی کہا جاسکتا ہے، کہ وجود، موجود ہے اور اس کا وجود ہونا، ہی اس کا موجود ہونا ہے، یعنی شئے کا اعیان میں ہونا (ہی اس کی موجودیت ہے) نہ یہ کہ (وجود کہ کی موجودیت) کے یہ معنی ہیں، کہ اس کے لیے بھی وجود ہے، بلکہ نفس موجود ہونے کی حیثیت سے صرف وجود ہی موجود ہے، اور دوسری چیزیں اس وجود کی وجہ سے موجود ہوتی ہیں، بہر حال جو چیز اپنے نفس ذات کے اعتبار سے موجود ہو، وہی اس کی ذات ہے یعنی وہی وجود اس کی ذات ہے، ٹھیک جس طرح تقدم و تاخر زمانی چیزوں میں تو زمانے کی بدولت پیدا ہوتا ہے لیکن خود زمانے کے اجزاء میں (تقدم و تاخر) یہ اس کی ذات کا اقتضا ہے، بغیر اس کے کہ اس کو کسی اور زمانے کی حاجت ہو۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ اس لحاظ سے تو وجود کا ہر فرد واجب ہو جاتا ہے کیونکہ

واجب کے بھی صرف یہی معنی ہیں، کہ جس کا تحقق نفس اس کی ذات کا اقتضا ہو۔

ہم جواباً کہتے ہیں کہ وہ وجود جو بنفسہ واجب ہوتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے، کہ ایسا وجود واجب کی نفس ذات کا اقتضا ہے، اور کسی فاعل یا قابل کی طرف اس کو احتیاج نہیں، اور وجود کے متعلق جو کہا گیا کہ اس کا تحقق بھی بنفسہ ہوتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے، کہ جب اس کا حصول اور تحقق ہو تو کبھی یہ تحقق نفس ذات کا اقتضا ہوتا ہے، جیسے واجب کے وجود کا حال ہے، یا اس کا تحقق کسی فاعل کے (فعل) کا نتیجہ ہے، لیکن بایں ہمہ اپنے تحقق میں کسی ایسے وجود کا محتاج نہیں ہے، جس کے ساتھ اس کا قیام وابستہ ہو، اور وجود کے ماسوا اجتنی چیزیں ہیں، ان کی نوعیت یہ نہیں ہوتی، کیونکہ ان کا تحقق فاعل کے وجود کی تاثیر کے بعد اس وجود کے ذریعے سے، ہوتا ہے، جس کے ساتھ وہ متصف ہوتی ہیں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ وجود، ایک عینی (اور خارجی) حقیقت ہے، اب خواہ نسبت کی رو سے اس پر، مشتق (یعنی موجود) کے لفظ کا اطلاق درست ہو یا نہ ہو، لیکن فلاسفہ کا طریقہ یہی ہے، کہ جب وہ کہتے ہیں کہ فلاں چیز موجود ہے، تو نفس ان کا یہ قول اس بات کی ضمانت اپنے اندر نہیں رکھتا کہ وہ وجود کو اس شئے پر زاید خیال کرتے ہیں، بلکہ کبھی ایسا ہوتا ہے، کبھی ایسا نہیں ہوتا مثلاً واجب کا وجود، جو ماہیت سے مجرد ہے،

بہرحال موجود کا صاحب ماہیت ہونا، یا نہ ہونا اس کا علم بیان اور برہان ہی سے حاصل ہو سکتا ہے ورنہ صرف موجود ہونے سے اس کا پتا نہیں چلتا کیونکہ موجود کا مفہوم دونوں قسموں میں مشترک ہے۔

اس تقریر سے اس شبہے کا بھی ازالہ ہو جاتا ہے جیسے یوں بیان کیا جاتا ہے، کہ اگر وجود کے موجود ہونے" کے معنی یہ ہیں کہ "وہ خود وجود ہے" تو ایسی صورت میں لفظ (موجود کے) وجود پر محمول ہونے کے معنی وہ نہیں ہو سکتے، جو دوسری اشیاء پر محمول ہونے کی شکل میں ہوتا ہے، کیونکہ دوسری چیزوں میں اس کا مطلب یہ ہوا کرتا ہے "کہ وہ ایسی شئے ہے جس کے لیے وجود ثابت ہے" اور وجود میں اس کے معنی یہ ہیں، کہ وہ یعنی (موجود) خود وجود ہے، لیکن واقعہ یہ ہے، کہ ہم

لفظ (موجود کا اطلاق جس چیز پر بھی کرتے ہیں، سب میں ایک ہی غرض ہوتی ہے، اور جب ایسا ہے، تو ضرور رہے، کہ جب وجود کو بھی موجود کہا جائے، تو جس طرح تمام چیزوں میں ہوتا ہے یہاں بھی اس کے یہی معنی ہوں گے، کہ وہ ایسی شے ہے جس کے لیے وجود ثابت ہے، اس سے لازم آتا ہے، کہ وجود کے لیے بھی وجود ہو، اور یہ سلسلہ پھر لانہایت کی شکل اختیار کر لیتا ہے؛

کیونکہ ہم کہیں گے، کہ دوسری چیزوں، اور وجود کے متعلق جو یہ اختلاف ہے، تو یہ نفس موجود کے مفہوم میں نہیں ہے، بلکہ ہر حال میں مفہوم سب کے نزدیک ایک ہی ہوتا ہے، خواہ اہل لغت کے اطلاق کے ساتھ ان کے اطلاقات کو مطابقت ہو، یا نہ ہو، اب رہ گئی یہ بات کہ "موجود" آیا وجود کے سوا کسی اور امر کو بھی اپنے اندر لیئے ہوئے ہے، یا نہیں یعنی (اس موجود میں صرف وجود ہی وجود ہے) تو اس کا پتا (لفظ موجود) کے مصداقوں کی خصوصیات کے بعد چل سکتا ہے؛ نہ کہ یہ کوئی نفس موجود کے مفہوم کا اقتضاء ہے؛

ٹھیک یہ ایسی بات ہے، جیسی کہ شیخ نے الہٰیات شفا میں لکھا ہے کہ:۔

"(لفظ)" واجب الوجود سے کبھی صرف واجب الوجود سمجھا جاتا ہے، جیسے (لفظ) واحد سے کبھی صرف واحد ہی خیال کیا جاتا ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ (ان الفاظ) سے کسی ماہیت کی طرف خیال چلا جاتا ہے، مثلاً (واجب الوجود) کے لفظ سے کوئی یہ سوچے کہ کوئی ماہیت مثلاً (انسان) یا کوئی اور جوہر واجب الوجود ہے جیسے لفظ (واحد) سے خیال کیا جائے کہ کوئی ماہیت اور انسان یہ دونوں واحد اور" ایک ہیں"

شیخ نے اس کے بعد لکھا ہے:۔

"کہ کسی ماہیت کو واحد یا موجود عارض ہو، اس میں، اور اس بات میں بڑا فرق ہے" "جب واحد یا موجود کو صرف واحد یا موجود ہونے کی حیثیت سے فرض کیا جائے"

شیخ ہی تعلیقات میں پھر لکھتا ہے:۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ کیا وجود بھی موجود ہے، یا نہیں، تو اس کا جواب

یہی ہے؛ کہ وہ موجود ہے' اس لحاظ سے کہ (وجود کی حقیقت ہی یہ ہے کہ
وہ موجود ہے یعنی وجود موجود ہی ہونے کو کہتے ہیں"

اس کی تائید حواشی شریفیہ سے بھی ہوتی ہے' جیسا کہ اس میں ہے :۔
"کہ مثلاً ناطق کے مفہوم میں شئے کا مفہوم معتبر نہیں ہو سکتا ورنہ عرض عام فصل کی حقیقت میں داخل ہو جائے گا اور اگر مشتقات میں' ہر وہ چیز معتبر ہو جائے جس پر شئے کا اطلاق ہوتا ہو؛ تو (جس چیز کو) امکان خاص کی (نسبت حاصل تھی) وہی نسبت ضروری کی شکل میں منقلب ہو جائے گی۔
مثلاً وہ شئے جس کے لیے ضحک ثابت ہے انسان ہے' اور ہر شئے کا ثبوت اپنے نفس کے لیے ضروری ہے تو (ضحک ،بجائے خاصہ ہونے اور امکان خاص کی نسبت انسان سے رکھنے کے اس تعبیر کے بعد انسان کے لیے ضروری الثبوت ہو جاتا ہے) الحاصل لفظ "شئے" کا ذکر جو مشتقات کی تفسیر میں کیا جاتا ہے' صرف اس ضمیر کا اظہار و بیان مقصود ہوتا ہے جس کا مشتقات کی تفسیر میں ذکر کیا جاتا ہے" اور بالآخر اسی نتیجے تک شیخ الٰہی (اشراقی) کی نظر بھی تلویحات میں پہنچی ہے' جیسا کہ وہ لکھتے ہیں' کہ :۔۔۔

"نفس اور اس سے جو بالاتر (چیزیں ایسی ہیں) جنھیں مفارقات
(یعنی مادے سے جدا خیال کیا جاتا ہے) یہ فقط انیات صرفہ اور وجود محض
(یعنی صرف ہستی ہی ہستی ہیں)"

کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ باوجود اس تصریح کے اس شخص کے لیے پھر اس کی کیا گنجایش باقی رہ جاتی ہے' کہ وجود کے ایک امر واقعی اور حقیقت عینی ہونے کا منکر ہو؟ کیا کلام میں یہ صریح تناقض اور تضاد نہیں ہے ؟

پھر میں یہ کہتا ہوں کہ اگر حصوں کے سوا وجود کے لیے حقیقی افراد نہ ہوں گے تو ایسی ماہیتیں جو باہم حقیقت کی رو سے مختلف ہیں' یا مراتب کے اعتبار سے متفاوت ہیں ان کے لوازم کے ساتھ وجود کا اتصاف نہ ہوتا' مگر واقعہ یہ ہے' کہ وجود ان لوازم کے ساتھ متصف ہے' کیونکہ واجبی وجود نفس اپنی ذات کی اقتضاء کی بنیاد پر' علت سے مستغنی ہے' اور ممکن کا وجود اس کی طرف یعنی علت کی طرف

لذاتہ محتاج ہے، اور ظاہر ہے کہ (علت) سے غنا، یا اس کی طرف احتیاج، ان کا شمار ماہیت کے لوازم، یا کمال ونقص کے اعتبار سے جو ماہیات متفاوت ہیں، ان کے مراتب کے لوازم میں سے ہے، ایسی صورت میں یہ ضرور ہے کہ ہر موجود میں کوئی بات حصے کے سوا ایسی ہو، جس کا تعلق وجود کے مفہوم سے ہے، ورنہ وجودات کے حقایق، اور ماہیات باہم ایک دوسرے سے مختلف نہ ہوتے جیساکہ مشائیہ کا خیال ہے، یا ان کے مراتب باہم مختلف نہ ہوتے، جیساکہ دوسرے گروہ کا خیال ہے، کیونکہ مطلق کلی کو اپنے حصوں سے ایک ایسی نوع کی نسبت ہوتی ہے، (جن کے اطلاقات میں) تفاوت نہیں ہوتا۔

باقی کسی کا یہ قول کہ اگر ماہیات میں حصے کے سوا وجود کے افراد بھی ہوتے ہیں، تو ماہیت کے لیے وجود کے کسی فرد کا ثبوت خود ماہیت کے ثبوت پر مبنی ہوگا، کیونکہ ظاہر ہے کسی شئے کا دوسری شئے کے لیے ثبوت اس پر مبنی ہے، کہ وہ دوسری شئے بھی ثابت ہو، تو یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس شبہے کی بنیاد اس پر نہیں ہے، کہ وجود صاحب فرد حقیقت ہے بلکہ اس سے منشاء تو صرف یہ ہے، کہ جب ماہیات کا انصاف وجود سے ہے تو (اس پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے) خواہ وجود کے لیئے عینی اور خارجی افراد ہوں، خواہ حصوں کے سوا اس کے لیے اور کچھ نہ ہو، پس مسئلے کی اصل تحقیق یہ ہے، کہ وجود نفس ماہیت کے ثبوت ہی کو کہتے ہیں، نہ کہ ماہیت کے لیے کسی شئے کا ثبوت ہوتا ہے (ایسی صورت میں البتہ وجود کا ثبوت) ماہیت کے ثبوت پر مبنی ہو جاتا، جمہور چونکہ اس نکتے سے ناواقف ہیں، اس لیے تم دیکھتے ہو کہ کبھی وہ قاعدہ فرعیہ (یعنی ثبوت الشئی لشئی اس شئے کے ثبوت پر متفرع ہے) ہیں استثناء کا دعوی کرتے ہیں اور کبھی وہ استلزام کے مدعی ہو جاتے ہیں اور کبھی وجود ہی کے ثبوت کا انکار اس طور پر کرتے ہیں کہ اس کا ثبوت نہ ذہن میں ہے نہ خارج میں، بلکہ یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ ماہیت کے مفہوم کو موجود کے مفہوم سے ایک خاص قسم کا اتحاد ہے ورنہ وہ (یعنی موجود کا مفہوم) ایک بالکل بسیط امر ہے، جو تمام مشتقات کا حال ہے، جس کی تعبیر فارسی زبان میں لفظ "ہست" سے کی جاتی ہے لیکن واقع میں اس کا کوئی مبدء نہیں ہے نہ ذہن میں ہے نہ

خارج ہیں، الغرض اسی قسم کی رکیک باتوں سے ان کا کلام بھرا پڑا ہے۔

فصل (وجود میں خصوصیتیں کس طرح پیدا ہوتی ہیں؟ یہ معلوم ہونا چاہیئے

کہ وجود کی تخصیص کبھی نفس اس کی حقیقت کی وجہ سے ہوتی ہے، کبھی تقدم و تاخر شدت و ضعف، غنی و فقر وغیرہ مراتب کے سبب سے، اس میں خصوصیتیں پیدا ہوتی ہیں یا یہ تخصیص کبھی اس کے موضوع اور موصوف کی خصوصیت کا نتیجہ ہوتا ہے پھر وہ خصوصیت جو اس کے واجب اور تام حقیقت ہونے کی وجہ سے ہو، یا تقدم و تاخر شدت و ضعف، غنی و فقر وغیرہ مراتب سے پیدا ہو، تو یہ تخصیص نفس اسس کی اس بسیط حقیقت جس کے لیے نہ جنس ہے نہ فصل یعنی اس کے ذاتی شیون کا اقتضاء ہوتا ہے، باقی اس کی وہ تخصیص جو موضوع یعنی ان ماہیات کی جہت سے پیدا ہوتی ہے، جو اس وجود سے عقلی اعتبار اور تحلیل کی رو سے متصف ہوتی ہیں، تو یہ تخصیص نفس اس کے ذاتی شئون کا نہیں، بلکہ مختلف الحقائق ماہیات سے جو خصوصیات پیدا ہوتی ہیں یہ اسس کا نتیجہ ہوتا ہے)

اگرچہ واقعہ یہ ہے کہ واقع میں، وجود اور ماہیت خارجاً بالکل متحد ہوتے ہیں، اگرچہ یہ ایک عجیب بات ہے۔ لیکن اس کا راز عنقریب تم پر واضح ہوگا، شیخ مباحثات میں لکھتا ہے:۔

"وجود ماہیتوں کے ذاتوں میں نوعی طور پر مختلف نہیں ہوتا
بلکہ وجودی اختلاف، تاکد، شدت، ضعف، اور وہن کا نتیجہ ہوتا ہے۔
ورنہ واقع میں مختلف وہ ماہیتیں ہوتی ہیں جنھوں نے نوعی
طور پر وجود حاصل کیا ہو، لیکن ان ماہیتوں میں جو وجود ہے، وہ نوعی
حیثیت سے قطعاً مختلف نہیں ہیں، مثلاً انسان گھوڑے سے اپنی ماہیت
کے رو سے مختلف ہے، نہ کہ وجود کے اعتبار سے، پس وجود کی تخصیص
پہلی صورت میں نفس اس کی اپنی ذات کا اقتضاء ہوتا ہے، اور دوسری
صورت میں ان کلی صفات اور نعوت کا نتیجہ ہوتا ہے، جو اس کے ساتھ ساتھ
ہر مرتبے میں ہوتے ہیں،

شیخ نے تعلیقات میں لکھا ہے:۔

"وہ وجود جو غیر سے مستفاد ہو، اس کا غیر سے متعلق ہونا ہی اس کا مفہوم ہے، ٹھیک، جس طرح غیر سے استغناء یہ وجود واجب کا مقوم ہے، اور مقوم کے لیے یہ جائز نہیں، کہ (جس کا مقوم ہو) اس سے جدا ہو جائے کیونکہ مقوم تو اس کا ذاتی ہوتا ہے"

اور اسی کتاب کے دوسرے مقام میں شیخ نے لکھا ہے:۔

"وجود یا غیر کی طرف محتاج ہوگا تو اس وقت اس کی غیر کی طرف حاجت، یہی اس کا مقوم ہے یا غیر سے مستغنی ہوگا اور یہی چیز اس کی مقوم ہوگی، اور یہ جائز نہیں ہے کہ کوئی محتاج وجود، غیر محتاج ہو کر پایا جائے، جس طرح یہ درست نہیں ہے کہ وجود مستغنی محتاج ہو کر متحقق ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ اس کی تقویم غیر سے ہو پھر ان کے حقایق ہی بدل جائیں گے"

میں کہتا ہوں کہ ایک عاقل لبیب اپنی حدسی قوت کے ذریعے سے شیخ کے کلام سے وہی بات سمجھ سکتا ہے جس پر میں برہان قائم کرنے کے درپے ہوں جس کا وقت آرہا ہے یعنی میں یہ ثابت کردوں گا کہ تمام امکانی وجودات تعلیقی وارتباطی انیات (یعنی ہستیاں) وجود واجبی کے شئون اور اعتبارات ہیں اور یہ سب کے سب نور قیومی کی شعاعیں اور اس کے سائے ہیں انھیں اپنی ہویت اور شخصیت کے اعتبار سے کسی قسم کا کوئی استقلال حاصل نہیں ہے، اور انکو جداگانہ ذاتوں یا مستقل ہستیوں کی حیثیت سے ملاحظہ کرنا ناممکن ہے کیونکہ غیر کے ساتھ تعلق اور اس کی جانب ان کا فقر و احتیاج یہی ان کی عین حقیقت ہے، ایسا نہیں ہے کہ واقع میں ان کے لیے استقلالی طور پر کچھ حقیقتیں تھیں جنھیں تعلق یا تغیر یا فقر و حاجت کی نسبت عارض ہوتی ہے، بلکہ نفس اپنی ذات کی حیثیت سے یہ چیزیں صرف فاقہ ( ) اور تعلق ہیں پس ان کے حقایق اس کے سوا کچھ

نہیں ہیں بجز اس کے کہ کسی واحد ذات کے یہ توابع ہیں تو در اصل واقع میں صرف ایک ہی حقیقت ہے، اس کے سوا جو کچھ بھی ہے وہ محض اس کے شیون اور اسی کی شاخیں اسی کی حیثیتیں اس کے مختلف پہلو اسی کے نور کے چمکارے اور اسی کی روشنی کے ظلال و آثار اسی کی ذات کے تجلیات ہیں۔ یعنی

کل ما فی الکون وھم او خیال — او عکوس فی المرایا او ظلال

ہستی میں جو کچھ بھی ہے وہم ہے یا خیال ہے ؛ یا آئینوں میں یہ عکس ہیں یا سائے ہیں

اور ہم نے اللہ کے فضل اور اس کی تائید سے اس شریف و عالی گراں بہا اور دل پذیر و لطیف دعوے کے اثبات میں ایک عرشی اور روشن برہان قایم کیا ہے، جس کا ذکر انشاءاللہ تعالیٰ اپنی جگہ پر حسب وعدہ کیا جائے گا۔ انشاءاللہ العزیز اور اس باب میں میں نے ایک خاص رسالہ بھی، طرح الکونین کے نام سے لکھا ہے۔

بہر حال بعضوں کا خیال ہے کہ ممکنات کے وجود میں خصوصیتیں در اصل اس اضافت کی جانب سے پیدا ہوتی ہیں جو وجود کو اپنے موضوع و موصوف کی طرف ہے یہی لوگ کہتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے، کہ اضافت وجود کو خارج سے لاحق ہوتی ہے، کیونکہ موضوع اور محل والا وجود (یعنی وجود ممکن) عرض ہے (جوہر نہیں ہے) اور ہر عرض کے وجود کا تقوم اس کے موضوع اور موصوف ہی سے ہوتا ہے، تو ہر ماہیت کے وجود کا تقوم اس اضافت سے ہوتا ہے، جو ماہیت کی جانب سے اسے حاصل ہے، یہ ایسا نہیں ہے، جیسا کہ کوئی چیز مکان میں ہوتی ہے، کیونکہ کسی چیز کا خود اپنی ذات کی حیثیت سے پایا جانا، یہ ایک الگ بات ہے، اور اسی شے کا مکان میں ہونا یہ دوسری بات ہے۔"

لیکن میرے نزدیک ان کا یہ قول بھی درست نہیں ہے، کیونکہ موضوع میں ہو کر پایا جانا، عرض کے فی نفسہ ہونے اور پائے جانے کے یہی معنی ہیں اس لیے کہ یہ امر مسلم ہے کہ وجود الاعراض فی نفسہا وجودھا موضوعاتھا کہ (اعراض کا فی نفسہا وجود یہی ہے، کہ ان کا وجود موضوع میں ہے) لیکن وجود کو اپنے موضوع (یعنی ماہیت) سے جو نسبت ہوتی ہے، غور کیا جائے، تو یہ اس نسبت سے یقیناً ایک جداگانہ چیز نظر آئے گی، جو اعراض کو اپنے موضوع سے حاصل ہوتی ہے،

کیونکہ کسی شئے کا اس طرح ہونا کہ وہ موضوع کا غیر ہے، اس کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ پھر اس کا فی نفسہ ہونا محض موضوع کے لیے ہی ہوتا ہے، بلکہ وجود تو موضوع کی یافت وتحقق اور اس کے ہونے کا نام ہے، نہ کہ کسی اور چیز کے ہونے کا ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے، کہ جسم کے ساتھ جو روشنی قائم ہوتی ہے، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جسم کے لیے کسی اور شئے کا ظہور ہو رہا ہے۔ بہر حال کسی شئے کا مکان میں ہونا اور کسی شئے کا موضوع میں ہونا، ان دونوں میں جب فرق ہے اور یہی بات قایل مذکور کی گفتگو سے سمجھی جاتی ہے، تو جس طرح ان میں فرق ہے اسی طرح کسی شئے کا موضوع میں ہونا اور خود موضوع کا ہونا، ان دونوں باتوں میں بھی بڑا فرق ہے، شیخ رئیس نے شفاء کی تعلیقات میں اس کی تصریح بھی کی ہے، وہ لکھتا ہے:۔

> "اعراض کے اپنے فی نفسہ وجود کے معنی یہی ہیں، کہ ان کا وجود وہی ہے جو موضوع میں ہو کر پایا جائے، سوائے اس عرض کے جسے وجود کہتے ہیں چونکہ اور اعراض سے اسے امتیاز حاصل ہے، کیونکہ اور سب اپنے موجود ہونے میں وجود کے محتاج ہیں اور وجود اپنے موجود ہونے میں وجود سے مستغنی ہے، اور یہ کہنا درست نہیں ہے کہ وجود کا اپنے موضوع میں ہونا یہی وجود کا فی نفسہ وجود ہے گویا وجود کے لیے بھی وجود ہے جس طرح بیاض کے لیے وجود ہے، بلکہ یہ کہنا چاہیئے کہ وجود کا اپنے موضوع میں ہونا خود موضوع کا ہونا ہے، بخلاف اور اعراض کے کہ ان کا وجود موضوع کے لیے (موضوع کا وجود نہیں) بلکہ غیر (از موضوع) کا وجود ہے"

اور اسی مطلب پر چاہیئے، کہ شیخ کے اس کلام کو بھی چسپاں کیا جائے جس کا ذکر تعلیقات ہی میں دوسری جگہ اس نے کیا ہے نہ کہ اس پر جیسا کہ بعضوں نے خیال کیا ہے کہ شیخ کی غرض اس سے یہ ہے کہ وجود صرف ایک اعتباری حقیقت، اور انتزاعی مصدری امر ہے، تعلیقات میں دوسری جگہ شیخ نے لکھا ہے:۔

> "جسم کے لیے وجود ہونا جسم کے موجود ہی ہونے کا نام ہے،"

اس کا حال وہ نہیں ہے، جو بیاض کا اور جسم کے ابیض ہونے کا ہے، کیونکہ ابیض ہونے کے لیے صرف بیاض اور جسم کافی نہیں ہے"

اس کا شاگرد (بہمنیار) کتاب التحصیل میں لکھتا ہے:۔

"ہم جب یہ کہتے ہیں کہ فلاں چیز موجود ہے، تو اس سے ہم وجود عام مراد نہیں لیتے، بلکہ ضروری ہے کہ ہر موجود کو خاص خاص وجود کے ساتھ مخصوص کیا جائے۔ پھر وجود کی، تخصیص یا فصل سے ہو گی، تو اس صورت میں وجود مطلق جنس ہو جائے گا، یا وجود عام کو، ان خاص معانی کے لوازم میں قرار دیا جائے۔ جن کی وجہ سے شے موجود ہو جاتی ہے"

پھر اسی کتاب میں وہ لکھتا ہے:۔

"ہر وہ موجود جو ماہیت والا ہے یقیناً اس کی ماہیت میں کوئی ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے وہ موجود ہو گی اور اس صفت کی حقیقت کیا ہے، یہی کہ ماہیت واجب ہو گئی، یعنی عدم سے، نکلی وجود کے دائرے میں آگئی"

میں کہتا ہوں کہ (بہمنیار) کے اس قول سے تم فریب میں نہ آجاؤ. جو اس نے آگے چل کر یوں لکھا ہے:۔

"ہم جب کہتے ہیں کہ فلاں کا وجود، تو اس سے مراد اس کا موجود ہونا ہے، اور اگر وجود اس کا نام ہو کہ جس کی بدولت شے اعیان خارج میں ہو جاتی ہے تو اس وجود کو دوسرے وجود کی ضرورت ہو گی اور تسلسل چھڑ جائے گا۔ تو در اصل وجود کیا ہے؟ شے کا خارج میں ہونا"

اس لیے کہ بہمنیار کی غرض "موجودیت" کے لفظ سے وہ انتزاعی عام معنی مراد نہیں ہیں جو خاص خاص وجودوں کے لوازم میں ہیں بلکہ اس کی غرض صرف

اس وجود سے ہے جس کا موجود ہونا خود اس کی ذات کی بدولت ہے۔

اور ماہیت کی موجودیت اس کی وجہ سے ہے نہ کہ کسی اور امر کے ذریعے سے اس کی موجودیت ہوتی ہے جو اس وجود کی حقیقت سے جدا ہو، جس کی وجہ سے ماہیت کو موجود سمجھا جاتا ہے اسی لیے اس کی تعبیر میں اس نے کہا کہ "وہ تو خود شے کا اعیان اور خارج میں ہونا ہے" اور دوسرے امر کے متعلق جسے فرض کیا گیا ہے، اس نے کہا کہ "وہ چیز جس کی وجہ سے شے خارج اور اعیان میں ہوا کرتی ہے" (اور میں نے بہمنیار کے کلام کی یہ شرح اس لیے کی) کہ اس کے سابق اور لاحق دونوں اقوال میں موافقت و مطابقت پیدا ہو جائے۔

اور کس قدر متاخرین کے قدم اس مسئلے میں پھسلے ہیں، جہاں انھوں نے شیخ الرئیس اور اس جیسے حکیموں یا اس کے پیرووں کی اس قسم کی عبارتوں کا محمل انھوں نے یہ پیدا کیا ہے کہ ان لوگوں کے خیال میں وجود اعتباری شے ہے اور اصلیت و واقعیت صرف ماہیات کو حاصل ہے، اور یہ کہ وجود کا کوئی مستقل فرد ماہیات میں حصوں کے سوا نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے بات کو اس کی اصلی جگہ سے بالکل پھیر دیا اور میں بھی کبھی وجود کے اعتباری ہونے اور ماہیت کے تاصّل کا ان لوگوں کی طرف سے بڑا زبردست حامی تھا یہاں تک کہ میرے رب نے میری ہدایت کی اور کھلے طریقوں سے مجھ پر یہ واضح ہو گیا کہ واقعہ اس کے برعکس ہے، یعنی یہ کہ واقعی اور اصل حقایق خارج میں تو یہی وجودات ہیں اور ماہیات جن کا اہل کشف و یقین کے ایک گروہ نے اعیان ثابتہ نام رکھا ہے، اسے وجود کی ہوا بھی نہیں لگی ہے، جیسا کہ میرے بیانات کے سلسلے میں انشاءاللہ تم پر یہ بات کھلتی جائے گی، اور عنقریب تمھیں معلوم ہوگا کہ امکانی وجودات کے مراتب جو دراصل ممکنات کے اصلی حقایق ہیں ان کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ یہ صرف نور حقیقی، اور وجود واجبی جل مجدہ کی شعاعیں اور اسی کی کرنیں ہیں اور فی نفسہ یہ کوئی مستقل امور نہیں ہیں اور نہ ان کی ذاتوں کا کوئی استقلالی مرکز یا لنگر ہے بلکہ صرف ایک ہی ذات کے شئونات اور ایک ہی حقیقت کے مختلف تطورات ہیں، اور یہ سب باتیں قطعی دلائل سے ثابت ہیں اس وقت میں ان

باتوں کا جو آگے آنے والی ہیں محض ذکر کر رہا ہوں، بسط و تحقیق آگے آئے گی انشاء اللہ
بالفعل خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اب تم پر یہ امر روشن ہو گیا کہ وجود عام کا مفہوم اگرچہ
صرف ایک ذہنی اور مصدری و انتزاعی امر ہے، لیکن اس کے افراد، اور
ملزومات خارجی اور عینی امور ہیں، جیسے لفظ شے، کو ان اشیائے مخصوصہ کے ساتھ
نسبت حاصل ہے جو اس کے افراد ہیں پس وجود کے مفہوم کی نسبت اپنے
افراد کی طرف وہی ہے جو شے کو اپنے افراد سے حاصل ہے لیکن وجودات
(یعنی وجود کے مختلف افراد) مجہول الاسم معانی ہیں، خواہ ان معانی میں ذاتی
طور پر اختلاف ہو یا کمال و نقص کا اختلاف ہو، ہم ان معانی کے اسماء کی شرح
یوں کرتے ہیں کہ فلاں کا وجود، فلاں کا وجود، یا ایسا وجود جس کا کوئی سبب
نہیں ہے، پھر ان سب کو اجمالی طور پر تصور کرنے کے بعد ذہن میں ایک عام
وجود کا جو بدیہی ہے لازماً خیال پیدا ہوتا ہے (یہ تو وجود کا حال ہے اس کے
مقابلے میں، ماہیات (مجہولۃ الاسامی نہیں ہیں) بلکہ ان کے اسماء اور خواص سب
معلوم ہوتے ہیں)

فصل وجودات یعنی (وجود کے افراد مختلفہ) بسیط ہویات ہیں،
اور خود وجود کی حقیقت کے نہ کوئی جنسی معنی ہیں نہ نوعی اور نہ یہ کوئی کلی مطلق
ہے، اور معلوم ہونا چاہیئے کہ حقایق وجودیہ کا تقوم نہ جنس سے ہوتا ہے نہ فصل
سے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے :-

منطق میں یہ امر محقق ہو چکا ہے کہ جنس کو فصل کی حاجت نفس اپنی
اصل حقیقت یعنی من حیث ہو ہو، نہیں ہوتی بلکہ اس احتیاج کا ظہور اس وقت
ہوتا ہے جب جنس دائرۂ وجود میں آئے اور اس کا حصول بالفعل ہو کیونکہ
فصل عقل کی بعض تفصیلی ملاحظات کے اعتبار سے جنس کے لیے گویا ایک طرح
کی علت ہوتی ہے۔

پس اگر وجود کی حقیقت کے لیے جنس اور فصل ہو گی تو اس کی جنس یا
وجود کی خود حقیقت ہو گی یا کوئی ایسی ماہیت ہو گی جو وجود کی معروض اور
اس سے موصوف ہو، پہلی صورت میں لازم آتا ہے کہ فصل ہی سے جنس کی ذات کا

افادہ ہوا تو وہ فصل جسے مُقَسِّم خیال کیا گیا تھا، مقسوم بن جاتی ہے حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے، اور دوسری صورت میں وجود کی حقیقت فصل بن جائے گی یا اور کوئی چیز، دونوں صورتوں میں فرض کی خلاف ورزی ہوتی ہے، کیونکہ ظاہر ہے جو طبائع اور حقایق آپس میں ایک دوسرے پر محمول ہوتے ہیں وہ وجود کے اعتبار سے متحد اور معنی و مفہوم کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں اور یہاں یہ بات نہیں ہے۔

نیز (اگر وجود کے لیے جنس وفصل ہونگی) تو وہ وجود جس کا کوئی سبب نہیں ہے وہ بھی مرکب ہو جائے گا اور یہ محال ہے، اور وجود کو جنس قرار دینے سے انکار کرتے ہوئے بعضوں نے جو یہ کہا ہے، کہ اگر وجود جنس ہو گا تو اس کی فصل وجود ہو گا یا غیر وجود، اگر وجود ہو گا تو لازم آتا ہے فصل نوع کی جگہ حاصل کر لے) کیونکہ اس پر جنس محمول ہو گی، اور (اگر وجود کے سوا کوئی اور شئے ہو گی تو اس وقت لازم آتا ہے کہ وجود وجود کا غیر ہو جائے۔

میرے نزدیک یہ بالکل کمزور بات ہے، کیونکہ بسیط جواہر کے فصول جواہر ہی ہوتے ہیں لیکن با ایں ہمہ یہ جواہر ایسے انواع نہیں ہیں، جنھیں جوہر بالذات کے تحت مندرج سمجھا جائے بلکہ یہ بہرحال فصول ہی ہیں، ٹھیک جس طرح حیوان کی فصل پر حیوان محمول ہوتا ہے، لیکن اس کی وجہ سے یہ بالکل لازم نہیں آتا کہ حیوان کی فصل اس کی نوع بن جائے، اس کی کیفیت آگے بھی آتی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

پس جب یہ ثابت کر کے کہ وجود کے لیے ایسے فصول نہیں ہیں جو اس کی تخصیص کرتے ہوں، یہ امر محقق ہو گیا کہ وجود جنس نہیں ہے، بجنسہ اس تقریر سے وجود کے نوع ہونے کی بھی نفی ثابت ہو جاتی ہے،

الحاصل وجود میں عمومیت یا کلیت جو پیدا کی جاتی ہے، تو ان چیزوں کے نفی کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس میں (فصل کے طور پر نہیں) بلکہ غیر فصلی طور پر اختلاف پیدا کرتے ہیں، مثلاً وہ چیزیں جو خارجی طور پر باعث تخصیص ہوتی ہیں، جیسے (وہ آثار) جو اشیاء کو انواع پر نہیں بلکہ اصناف کی شکل میں تقسیم کرتے ہیں، اور جنھیں مُصَنِّفات کہتے ہیں کیونکہ یہ بجنسہ ایسے امور ہیں، جو شے کے بالفعل ہونے کے

اسباب ہیں نہ کہ ان کی وجہ سے ذات کی تقویم ہوتی ہے' یا ماہیت قرار حاصل کرتی ہے، اور جس طرح نوع فصل کی طرف جنسی معنی کے ساتھ متصف ہونے میں محتاج نہیں ہوتی۔ بلکہ اپنے بالفعل محصل ہونے میں نوع کو اس کی ضرورت ہوتی ہے) اسی طرح شخص نوعی معنی کے ساتھ متصف ہونے میں مشخصات کا دست نگر نہیں ہوتا بلکہ اپنے موجود ہونے میں اسے ان مشخصات کی ضرورت ہوتی ہے' اور یہ بات ان حقایق میں ممکن ہے' جو وجود کے سوا ہیں لیکن وہ چیز جس کی حقیقت ہی وجود ہے' اگر اس کا تشخص ایسے امور سے ہو جو اس کی ذات پر زاید ہوں' تو خود شخص ہی نوع کی ماہیت میں داخل ہو جائے گا۔

پس ثابت ہو گیا کہ وہ چیز جس کی حقیقت ہی وجود ہے نہ وہ کوئی جنسی معنے سے ہے نہ نوعی' اور نہ اس کا شمار کلیات میں سے کسی کلی کے ذیل میں کیا جا سکتا ہے۔ اور ہر وہ کلی جو جنس اور نوع کے سوا' باقی تین کلیات (فصل' خاصہ' عرض عام) کے نیچے درج سمجھی جاتی ہے' اس کا مآل کار بھی آخر جنس اور نوع ہی کی طرف ہو جاتا ہے' جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے' اب جا کر یہ بات کھل گئی' کہ وجودات ایسے عینی ہویات ہیں جن کا تشخص نفس ان کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے' یعنی بغیر جنس یا نوع یا کلیت یا جزئیت سے موصوف ہونے کے یہ بات حاصل ہوتی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اس کا اندراج نہ کسی نوع کے تحت ہوتا ہے نہ جنس کے' اسی طرح جزئیت کی نفی کے معنی یہ ہیں) کہ اس کا تشخص کسی امر زاید سے نہیں ہوتا بلکہ ان کا امتیاز خود ان کی ذاتوں کا اقتضاء ہوتا ہے نہ کہ کسی فصل یا عرضی امر سے یہ حاصل ہوتا ہے' اور جب وجود کے لیے جنس نہیں ہے تو اس کے لیے فصل بھی نہیں ہو سکتی' تو اب اس کی حد بھی نہیں ہو سکتی' اور جس کے لیے حد نہیں ہے' اس پر برہان بھی قائم نہیں ہو سکتا کیونکہ حدود میں دونوں شریک ہیں جیسا کہ اس کی طرف اشارہ گزر چکا' اب وجود کے علم کی صورت' یا حضوری مشاہدے سے ممکن ہے یا اس کے آثار و لوازم سے اس پر استدلال قائم کیا جا سکتا ہے' پس اس کی معرفت جس قدر بھی حاصل ہو گی وہ ضعیف ہی معرفت ہو گی۔

فصل :۔ وجود کی حقیقت کے لیے کسی وجہ سے بھی کوئی سبب نہیں ہے۔

میں نے اب تک جو کچھ کہا ہے، اسے پیش نظر رکھتے ہوئے خیال کرتا ہوں کہ تم نے یہ سمجھ لیا ہوگا کہ حقیقت وجود نفس اپنی ذات کے لحاظ سے اس کی کوئی گنجائش نہیں رکھتی کہ اس کی حقیقت کسی کثرت سے مرکب ہو، خواہ یہ کثرت خارجی اور عینی ہو، یا ذہنی فعلی ہو یا عقل تحلیل کرنے کے بعد اس کثرت کو حقیقت وجود میں پیدا کرے۔

کیا یہ امر صحیح نہیں ہے کہ جب ایک شے اور اس کے غیر سے کسی کی جوہر ذات ترکیب پائے، تو تم دیکھو گے کہ وہ جوہر ذات اپنی اصل اور سنخ حقیقت کی رو سے ان دونوں اجزاء کا دست نگر ہوگا، اگرچہ جوہر ذات کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا، کہ وہ ان ہی دونوں اجزا کے آثار میں سے ہے جس کا صدور ان اجزا سے ہوا ہو، بلکہ واقعہ یہ ہوتا ہے کہ جوہر ذات جیسی کہ وہ ہے اس اعتبار سے اس کے قوام کا تعلق ان ہی دونوں اجزاء سے ہوتا ہے، بلکہ جوہر ذات کا تعین کیا ہے ان ہی دونوں اجزاء کا تعین ہے، خواہ یہ امر خارج میں واقع ہو یا ذہن میں یا مطلقاً اسے تصور کیا جائے۔

پس اگر وجود کی حقیقت کے لیے ایسے مبادی اور اجزا فرض کئے جائیں جو جوہر ہوں، اور ان ہی سے وجود کی جوہر ذات کی تالیف ہوتی ہو تو سوال یہ ہے کہ ان مقومات میں ہر ایک یا اس کا بعض جز وکیا ہوگا؟ اگر وہی صرف وجود کی حقیقت ہے تو وجود کی یافت مبدء سے، قبل، اپنی یافت اور اور حصول کے ہو جاتی ہے یا یہ کہ یہ دونوں یا ان میں سے ایک وجود کے سوا کوئی اور امر ہوگا، پس وہ شے جسے حقیقت وجود فرض کیا گیا تھا کیا ایسی چیز نہیں ہو گئی جو وجود سے ماوراء اور اس کے سوا ہے،

الحاصل جو کچھ فرض کیا گیا۔ ان امور کا مجموعہ یا تو ان ہی امور کا بعض اور جز و ہو کر رہ جاتا ہے، یا اس مجموعے سے خارج ہو جاتا ہے، نیز لازم آتا ہے، کہ وہ شے جو وجود کی غیر تھی وہ اپنے وجود کے اعتبار سے خود وجود پر مقدم

ہو جائے اور یہ نظری طور پر محال اور قطعی طور پر غلط ہے۔
نیز لازم آتا ہے کہ حقیقت وجود کا حصول ان مقومات کے لیے اس سے پہلے ہو جائے نتیجہ یہ ہوا کہ وجود خود اپنے نفس پر موقوف ہو کر گردش کرنے لگا حالانکہ یہ ممتنع ہے، اب ثابت ہو گیا کہ وجود کی حقیقت کے لیے یہ محال ہے، کہ اس کی ذات میں ایسے اجزا کا اجتماع ہو جو وجود کے اعتبار سے باہم ایک دوسرے سے جدا ہوں جیسے مادہ اور صورت کا حال ہے اور جس طرح یہ محال ہے، اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وجود کی تحلیل ایسے اجزاء کی طرف ہو۔ جو حقیقت اور وجود کے اعتبار سے باہم متحد ہوں،
خلاصۂ کلام یہ ہے کہ یہ تصور کرنا ناممکن ہے کہ وجود کی حقیقت کو کسی وجہ سے بھی، اس طرح تحلیل نہیں کر سکتے، کہ اس سے ایک شے کے بعد دوسری شے نکلتی جائے۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے جب کہ معلوم ہے کہ جو صرف حقیقت ہے، اس کو نہ دہرایا جا سکتا ہے نہ اس میں دوئی پیدا کی جا سکتی ہے، نہ یہ خارج میں ممکن ہے نہ ذہن میں نہ مطلقاً اور جب تم کو یہ معلوم ہو چکا کہ ایسی شے جو وجود کی غیر ہو، وہ وجود کے اعتبار سے وجود پر مقدم نہیں ہو سکتی، تو تم پر یہ ظاہر ہو گیا ہو گا کہ وجود جیسا کہ وہ ہے اس کو ثبات اور تقرر نفس اپنی ذات کی حیثیت سے حاصل ہے، وہ اپنی ذات ہی کی بنیاد پر موجود ہے کیونکہ یہ تو خود ہی ثبات اور تقرر ہے اور اپنی ذات کا ہونا ہے، تو اس اعتبار سے یعنی نفس ذات کی حیثیت سے وجود کا تعلق کسی شے سے نہیں ہو سکتا بلکہ یہ لگاؤ ان عارضی اور الحاقی تطورات کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس کے لیے ثابت ہوتے ہیں۔
پس وجود جس حیثیت سے کہ وہ وجود ہے اس کے لیے کوئی ایسا فاعل نہیں ہے، جس سے اس کی آفرینش ہوتی ہو، اور نہ اس کے لیے کوئی ایسا مادہ ہے، جس کی طرف اس کا استحالہ اور انقلاب ہو سکتا ہو، اور نہ اس کے لیے کوئی موضوع (محل) ہے جس میں ہو کر وہ پایا جاتا ہو، نہ اس کے لیے کوئی صورت ہے جس کا لباس وجود اختیار کرتا ہو، اور نہ اس کی کوئی غایت ہے جس کے لیے وہ ہو،

بلکہ وہی تمام فاعلوں کا فاعل اور تمام صورتوں کی صورت اور تمام غایتوں کی غایت ہے کیونکہ وہ آخری غایت اور انجام ہے، اور وہی وہ خیر محض ہے، جس پر سارے حقایق اور ماہیات جاکر ختم ہوجاتے ہیں۔

تو وجود کا درجہ قطعاً اس سے بلند ہے کہ اس کا تعلق کسی سبب سے ہو کیونکہ یہ منکشف ہوچکا کہ وجود کے لیے نہ کوئی سبب ہے نہ اس کے ساتھ کوئی سبب ہے، اور نہ اس سے کوئی سبب ہے نہ اس میں کوئی سبب ہے نہ اس کے لیے کوئی سبب ہے۔

الغرض منہ عنہ فیہ لہ، کسی قسم کا تعلق مطلق وجود کو سبب سے نہیں ہے۔

چند مشکلات اور ان کا حل

وجود کے لیے خارجی اور عینی حقایق ہیں، اس مسئلے کے متعلق ابھی چند شبہات باقی ہیں، ان میں سے ایک شبہہ تو وہ ہے جس کا ذکر صاحب تلویحات نے کیا ہے، کہ وجود کو اگر ماہیات کی صفت اعیان اور خارج میں قرار دیا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ماہیت صفت وجود کی قابل اور (محل ہے) اب اس ماہیت کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے، کہ آیا وجود کے بعد موجود ہوگی، ایسی صورت میں، لازم آتا ہے کہ وجود کی یافت اور اس کا حصول بغیر ماہیت کے ہوگیا، تو ماہیت کا قابل ہونا اور وجود کا صفت ہونا دونوں باتیں مہمل ہوجاتی ہیں، یا ماہیت وجود سے پہلے موجود ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ماہیت وجود سے پہلے یا وجود کے ساتھ موجود ہوگی گویا ماہیت وجود کے ساتھ بغیر وجود کے موجود ہوتی ہے، نتیجہ یہ ہوا کہ ماہیت کے لیے اس وجود کے سوا کوئی اور وجود ہے اور تالی کی تمام شکلیں باطل ہیں پس یہی حال مقدم کا ہوگا۔ اس شبہے کا جواب یہ ہے کہ اس شق کو تسلیم کرلیا جاتا ہے، کہ خارج میں ماہیت وجود کے ساتھ ہے اور ماہیت کو جس وجود کے ساتھ معیت حاصل ہے، یہی وہ وجود ہے، جس کی وجہ سے ماہیت موجود ہوتی ہے، یعنی کسی اور وجود کی حاجت نہیں ہے، ٹھیک جس طرح حرکت اور زمانے میں معیت زمانی ہوتی ہے اور یہ معیت زمانی کسی اور زمانے کا نہیں بلکہ خود اسی زمانے کا اقتضاء ہے جس کے ساتھ حرکت کو معیت

حاصل ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ فرض کیا جائے گا، تو زمانے کے لیے زمانۂ غیر محدود کی حاجت غیر محدود سلسلے تک چلی جائے گی۔
نیز یہ جو کہا جاتا ہے کہ وجود کے ساتھ ماہیت کا اتصاف ہوتا ہے، تو کیا یہ کوئی واقعی امر ہے؟ نہیں یہ صرف ایک عقلی بات ہے۔ یہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ ان دیگر اعراض کے ساتھ موضوع (محل) موصوف ہوتے ہیں، جن کا قیام اس موضوع میں ہوتا ہے، یہاں تک کہ ماہیت کے لیے کسی انفرادی وجود کی اور وجود کے لیے بھی علیحدہ وجود کی ضرورت ہو، اور اس کے بعد باہم ایک کے ساتھ دوسرے کا اتصاف ہوتا ہو، بلکہ واقع میں وجود اور ماہیت دونوں ایک ہی چیز ہے، نہ ان میں باہم تقدم ہے نہ تاخر اور نہ ایسی معیت جس کا ذکر گزر چکا، بلکہ ایک کا اتصاف دوسرے سے صرف عقل (یعنی عقلی تحلیل) کا نتیجہ ہے، تفصیل اس گفتگو کی جیسا کہ تحقیق کے عرش کے کنارے صف بستہ لوگوں میں سے بعضوں نے کہا ہے، کہ :-

> "جب مبدء سے وجود کا صدور ہوتا ہے تو اس وجود کے لیے ایک ایسی ہویت ہوتی ہے، جو اول (یعنی مبدء) سے مغائر ہوتی ہے (اور اس وجود صادر شدہ) کا یہ مفہوم یعنی اس کا اس طرح ہونا کہ اس کا صدور غیر سے ہوا ہے اس مفہوم سے یعنی اس کا خاص ہویت والی ہونے سے بالکل جدا ہے، پس اب یہاں دو باتیں عقل پیدا کرتی ہے، ایک تو یہ کہ "وہ امر جو اول (یعنی مبدء اول) سے صادر ہوا ہے اس کو وجود کہتے ہیں، دوسرے وہ ہویت جو اس وجود کو لازم ہے اور اسی کا نام ماہیت ہے پس ماہیت وجود کے اعتبار سے اس وجود کی تابع ہے، کیونکہ اگر مبدء اول اس وجود کو نہ پیدا کرتا تو ماہیت کا کہیں ٹھکانہ نہ تھا، لیکن عقلی تحلیل کی رو سے وجود ہی ماہیت کا تابع ہے، کیونکہ (اس لحاظ سے) وجود ماہیت کی صفت ہے۔"

میں نے جو کچھ کہا ہے، اور جو انھوں نے کہا اس سے معلوم ہو گیا کہ ماہیت کا وجود کے ساتھ واقع میں ایک خاص قسم کا اتحاد ہے، کہ عقل جب تحلیل کرے

ان کو دو چیزیں بنا لیتی ہے، تو واقع کے لحاظ سے ایک کے تقدم کا دوسرے پر حکم لگاتی ہے، یعنی وجود کو واقعی تقدم ماہیت پر حاصل ہے، کیونکہ دراصل مبدء سے صدور تو وجود ہی کا ہوتا ہے، اور ماہیت (اس وقت) اس کے ساتھ بالکل متحد ہو کر محمول ہوتی ہے) لیکن (یہ اتحاد) ہویت ذاتیہ کے مرتبے میں ہوتا ہے، ایسا حال نہیں ہے جو عرض لاحق کا ہوتا ہے، اور ذہن کے اعتبار سے پھر عقل ہی، دوسرے کے تقدم کا فیصلہ کرتی ہے، یعنی یہ کہ ذہنی طور پر ماہیت کو وجود پر تقدم حاصل ہے، کیونکہ ذہنی احکام میں اصل چیز ماہیت ہی ہوتی ہے، اور یہ تقدم کبھی وجود کے اعتبار سے ہوتا ہے جیسا کہ تم عنقریب جانو گے یا وجود کے لحاظ سے نہیں بلکہ تقدم ماہیت کے اعتبار سے ہے، اس کا قصہ آگے بھی آتا ہے کہ تقدم کی پانچ مشہور قسموں کے سوا ایک قسم اور ہے یعنی (کسی چیز کا تقدم) نفس حقیقت اور تجوہر کے اعتبار سے ہوتا ہے کہ مثلاً جنس کو نوع کی ماہیت پر تقدم بغیر وجودی اعتبار کے حاصل ہے)۔

بہر حال ماہیت کی وجود سے مغائرت ہو، یا ماہیت کا وجود سے اتصاف ہو، یہ سراسر ایک عقلی بات ہے اس کا وقوع صرف ذہن میں ہوتا ہے، خارج سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، اگرچہ ماہیت ذہن میں بھی وجود سے جدا نہیں ہو سکتی کیونکہ کسی چیز کا عقل میں ہونا یہ بھی تو ایک عقلی وجود ہے، جیسے خارج میں ہونا خارجی وجود تھا لیکن با ایں ہمہ عقل میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ ماہیت کو اس طرح فرض کر سکتی ہے کہ اس فرض میں خارجی یا ذہنی وجود اور اس کے ساتھ اتصاف کا بالکل لحاظ نہ کرے، اب اگر تم یہ کہو کہ عقل کا یہ لاحظہ بھی تو ماہیت کے وجود کی ایک نوعیت ہے، تو ماہیت وجود کی اس خاص قسم، یا مطلق وجود کے ساتھ بھی کس طرح متصف ہو سکتی ہے، کیونکہ اتصاف میں تو بہر حال قاعدۂ فرعیہ (یعنی اتصاف الشئے بالشئے فرع ہے موصوف کو موجود ہونے پہ) رعایت ضروری ہے، میں کہوں گا کہ اس لاحظے کے بھی دو اعتبار ہیں، ایک تو یہ کہ لاحظے میں ماہیت کو ہر قسم کے وجود سے خالی اور معرا کرنا ہے، دوسرا یہ کہ بہر حال یہ لاحظہ بھی ماہیت کے وجود کے مختلف انواع و اقسام میں سے

ایک قسم ہے، تو ان دو اعتباروں میں ایک اعتبار تو ایسا ہے جس میں ماہیت وجود
کے ساتھ موصوف ہوتی ہے اور دوسرے اعتبار میں بغیر اتصاف کے صرف مخلوط
ہوتی ہے، علاوہ اس کے اس بارے سے سبکدوشی کی راہ ہمارے پاس یہ بھی ہے،
جیسا کہ میں تقریر کر چکا ہوں کہ "وجود ماہیت کے نفس ثبوت ہی کا نام ہے" نہ یہ کہ
کسی شے کو ماہیت کے لیے ثابت کیا جاتا ہے تو فرعیت کے قانون کی یہاں
گنجائش ہی کہاں ہے۔ اور اتصاف کے لفظ کا اطلاق خواہ بطور توسع کے
یا بطور اشتراک لفظی کے یہاں دراصل اس ارتباط پر کیا گیا ہے جو ماہیت
اور وجود کے درمیان میں ہوتا ہے، یہ اطلاق اتصاف کا ایسا نہیں ہے
جیسا کہ اس کا اطلاق اس ارتباط پر کیا جاتا ہے، جو موضوع اور اس کے سب
اعراض و احوال کے درمیان ہوتا ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وجود کے ساتھ
ماہیات کا اتصاف ایسا ہے جیسے بسائط کا اتصاف ذاتیات سے ہوتا ہے،
کیونکہ باہم یہ دونوں متحد ہوتے ہیں۔

(ان ہی شبہات میں) ایک یہ بھی ہے کہ وجود کا تحقق اعیان اور خارج
میں ہوگا، تو یقیناً اس کا قیام ماہیت کے ساتھ ہوگا اب یہ ماہیت جس کے ساتھ
وجود کا قیام ہوگا، موجود ہوگی، تو لازم آتا ہے کہ ماہیت کا وجود اس کے وجود
سے پہلے ہے، یا وہ ماہیت معدوم ہوگی، تو نقیضین (یعنی ماہیت میں وجود
اور عدم کا قیام) لازم آئے گا، یا وجود کا قیام کسی ایسی ماہیت کے ساتھ ہوگا
جو عدم اور وجود دونوں سے مجرد ہے، تو ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے، اس
شبہے کا جواب یہ ہے کہ "لفظ موجود اور معدوم" سے اس شبہے میں اگر یہ مراد ہے
کہ جو واقع میں موجود یا معدوم ہو، تو ہم اس کو اختیار کر لیتے ہیں کہ وجود کا
قیام ماہیت موجودہ کے ساتھ ہوتا ہے، لیکن ماہیت کی یہ موجودگی خود اسی
وجود کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ کسی ایسے وجود کی وجہ سے جو اس وجود سے
پہلے ہو، جیسے سفیدی، سفید جسم پر قائم ہوتی ہے، اور سفید جسم کا سفید ہونا اسی
سفیدی کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے نہ کہ کسی اور سفیدی کا۔
اور اگر ان الفاظ (معدوم و موجود) سے واقع میں نہیں، بلکہ ان کا

وہ مرتبہ مراد ہے، جس کا تصور اس وقت کیا جاتا ہے، جب ماہیت کو اس حیثیت سے فرض کیا جائے، جس حیثیت سے کہ وہ ماہیت ہے (یعنی من حیث ھی ھی) با این معنی کہ عدم اور وجود دونوں میں سے کوئی چیز نفس اس کی ذات میں داخل نہیں ہے، یعنی یہ کہ نہ ان کا عین ہے، نہ جزو، ایسی صورت میں ہم اس شق کو اختیار کر لیتے ہیں، کہ وجود ماہیت کے ساتھ قائم ہے، لیکن اس طور پر کہ ماہیت کو نفس اس کی ذات کے اعتبار سے تصور کیا جائے۔ اس وقت اس کے اندر نہ عدم کا خیال کیا جائے نہ وجود کا اور نقیضین کا ایسی صورت میں واقع سے ارتفاع نہیں ہوتا، کیونکہ واقعہ اس مرتبے سے وسیع تر ہے، تو حقیقت یہی ہے، کہ واقع میں ماہیت ان دونوں میں کسی ایک سے خالی نہیں ہو سکتی مثلاً سفیدی جسم کے ساتھ قائم ہوتی ہے، لیکن اس طور پر، کہ جس میں سفیدی یا عدم سفیدی دونوں شرطوں سے کوئی شرط نہیں لگائی جاتی، حالانکہ واقع میں جسم ان دونوں میں ایک سے کبھی خالی نہیں ہو سکتا، دونوں باتوں (یعنی بیاض وجسم، وجود وماہیت) میں یہ فرق ہے، کہ اس حیثیت میں بھی جسم کا وجود سفیدی کے وجود پر اور اس کے مقابل یعنی عدم سفیدی پر سابق ہے، اس لیے خارج میں جسم کا ان دونوں باتوں سے متصف ہونا ممکن ہے، بخلاف اس کے کہ جب ماہیت اور وجود کو سوچا جائے، کہ ماہیت خارج میں وجود کی بالکل عین ہے، پس خارجی طور پر ماہیت کا وجود کے ساتھ اتصاف ہی نہیں ہوتا، کیونکہ ماہیت کا وجود کے ساتھ خواہ کسی ظرف (ذہن یا خارج) میں اتصاف ہو، نفس اتصاف کا یہ مقتضی ہے، کہ ان میں کسی نہ کسی طرح کی مغائرت ہو، اگرچہ یہ مغائرت اس حد تک نہ بھی پہنچتی ہو جس میں قانون فرعیت جاری ہوتا ہے اور وجود وماہیت میں یہی نسبت) عقل میں بھی باقی رہتی ہے، کیونکہ وہاں بھی تو باہم ایک دوسرے کے ساتھ مخلوط ہی رہتے ہیں جس طرح خارج میں مخلوط تھے، البتہ عقل میں، بعض عقلی ملاحظات کی بنیاد پر چونکہ خلط اور تعریہ یعنے (تحلیل) کے پہلوؤں کا لحاظ ممکن ہے اس لیے (ذہنی طور پر) عقل ماہیت کو وجود سے متصف قرار دے سکتی ہے جیسا کہ

میں نے ذکر کیا۔

اور تم جان چکے ہو کہ اس گفتگو میں ہمارے لیے بڑی گنجایش ہے، کیونکہ وجود کو اگر اعیان اور خارج میں تسلیم کیا جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وجود کا ماہیت کے ساتھ قیام ہے یا وجود ماہیت کو عارض ہوتا ہے کیونکہ نفس الامر میں تو دونوں بغیر کسی امتیاز کے باہم متحد ہی ہیں، اس لیے ماہیت وجود خارجی کے ساتھ خارج میں متحد ہے، اور وجود ذہنی کے ساتھ ذہن میں متحد ہے، لیکن عقل چونکہ ماہیت کو اس طور پر سوچ سکتی ہے کہ اس کا التفات وجود کے کسی قسم کی طرف بھی نہ ہو، اس لیے عقل دونوں کے درمیان مغائرت کا حکم کر سکتی ہے، اس مغائرت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم سے جداگانہ ہے، ٹھیک جس طرح عقل بسائط کے جنس اور فصل میں مغائرت پیدا کرتی ہے، حالانکہ ساخت اور وجود (یعنی جعلاً و وجوداً) دونوں لحاظ سے واقع میں بالکل ایک ہوتے ہیں۔

بعض اہل تدقیق نے اس سلسلے میں ان ہی باتوں کا قریب قریب ذکر کیا ہے جسے میں کہہ رہا ہوں، مثلاً انھوں نے کہا ہے کہ "وجود کے اگر معنی مصدری لیے جائیں، یا اس کا مفہوم ہو، جائز نہیں ہے، کہ ان میں سے کوئی نفس الامر میں واقعی طور پر ماہیت کو عارض ہو، کیونکہ ایک شے کا عروض یا ثبوت دوسری شے کے لیے اس پر موقوف ہے کہ معروض کا وجود پہلے ہو لے نتیجہ یہ ہے کہ ماہیت کے لیے اس کے وجود سے پیشتر وجود ماننا پڑے گا۔"

نیز وجود کا مفہوم ماہیت کے ساتھ بالکل متحد ہوتا ہے، اور ایسی دو چیزیں جو باہم متحد ہوں، بحیثیت اتحاد کے، ان کے لیے محال ہے کہ ایک دوسرے کو عارض ہوں، اور وجود کو اگر معنی مصدری کے اعتبار سے لے کر یہ خیال کیا جائے کہ (خارج میں تو نہیں) لیکن ذہن میں وہ ماہیت کو عارض ہوتا ہے یہ بھی صحیح نہیں ہے گو عقل یہ کر سکتی ہے، کہ ماہیت کو بغیر کسی ضمیمے کے نفس کو اس کی ذات کی حیثیت سے ملاحظہ کرے۔

لیکن اسی مرتبے میں پھر وہ یہ نہیں کر سکتی، کہ اس کو وجود کے ساتھ

متصف کرے، کیونکہ اس وقت ماہیت کو موجود ہونے کی حیثیت سے تصور کرنا پڑے گا، (جس کی گنجایش اس مرتبے میں نہیں ہے)

اور اس سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ اس مرتبے میں ماہیت کے ساتھ وجود کا قیام ہوتا ہے (کیونکہ واقع کے لحاظ سے اس مرتبے میں بھی ماہیت موجود ہوتی ہے اور اس پر مشتق یعنی موجود کا اس پر اطلاق ہوتا ہے، لیکن مشتق کے اطلاق کے لیے ضروری نہیں ہے کہ مبدء اشتقاق کا قیام بھی اس میں ہو رہا وجود، تو اگر موجود کے معنے کے اعتبار سے لحاظ کیا جائے تو یہ ماہیت کو عارض ہوتا ہے، لیکن صرف ذہنی اعتبار سے، کیونکہ عقل جب ماہیت کو بغیر کسی ضمیمے کے نفس اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کرتی ہے، اس وقت عقل ماہیت کو وجود سے عاری اور خالی پاتی ہے، پھر ملاحظے کے دوسرے مرتبے میں وجود کو، ماہیت کے لیے عارض کرتی ہے اور اس لیے اس کے بعد حکم کرتی ہے کہ وہ (وجود) ماہیت کا عرض ہے، لیکن نفس الامر اور واقع میں وجود کا عروض ماہیت کے لیے اس کے کوئی معنی نہیں ہیں، کیونکہ نفس الامر میں تو دونوں ایک ہی ہیں۔ دونوں میں کوئی تغائر نہیں ہے، کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ نفس الامر میں سیاہی اور سیاہی کا وجود ذاتاً و وجوداً واحد ہے، تو ان دونوں کے درمیان، عروض وغیرہ کی نسبت کا تصور ناممکن ہے، البتہ ذہنی اعتبارات میں چونکہ یہ دونوں دو چیزیں بن سکتی ہیں، کیونکہ عقل ایسی ایک شے کو، دو چیزوں یعنی ایک تو ایسی ماہیت جو مقدم ہے اور ایسے وجود جو متاخر ہے نسبتیں کی شکل میں تحلیل کر سکتی ہے، تو اس اعتبار سے گذشتہ بالانسبتی (یعنی عروض وغیرہ) ان میں متصور ہو سکتے ہیں، ایک سمجھدار آدمی پر یہ بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی کہ اس بزرگ کے کلام میں اور میں نے جو کچھ تحقیق کی ہے بہت کچھ موافقت ہے، اگرچہ تھوڑا بہت اختلاف بھی ہے، کیونکہ وجود اس شخص کے نزدیک یا کوئی مصدری معنی ہے، یا کوئی ایسا عام مفہوم ہے، جو (جس کا اطلاق اشیاء پر) بالکل بدیہی ہے، لیکن بہرحال دونوں معنے کے لحاظ سے وجود اعتباری ہی رہ جاتا ہے، اور میرے خیال میں وجود ایک عینی اور واقعی حقیقت ہے جو خود اپنے نفس ذات کی حیثیت سے بغیر کسی دوسری چیز کے

اعتبار کے وجود بھی ہے اور موجود بھی ہے، البتہ اس شخص کا یہ خیال کہ ماہیت اور وجود دونوں باہم متحد اور ایک ہیں، ہم میں اور ان میں یہی پہلو موافقت کا ہے، اگرچہ اس شخص کی تحقیق کے متعلق بھی لوگوں نے اعتراضات و ایرادات کا ایک سلسلہ قائم کیا ہے، خصوصاً اس کے معاصر علامہ دوانی نے نکتہ چینیاں کی ہیں، پھر ان اعتراضات پر بھی بہت اعتراضات ہیں، اگر ان کا ذکر یہاں کیا جائے تو کتاب کا جو ڈھنگ ہے، اس کی خلاف ورزی ہوگی،

(ان ہی شبہات ہیں) ایک شبہہ وہ بھی ہے جس کا تلویحات اور حکمۃ الاشراق میں ذکر اس طرح کیا گیا ہے، کہ سلسلۂ وجود میں ایسی کوئی حقیقت نہیں ہے، جسے وجود کی ماہیت کا عین قرار دیا جائے، (یعنی اسے وجود کی ماہیت سمجھی جائے) کیونکہ ہم جب وجود کے مفہوم کا تصور کرتے ہیں، پھر اس میں شک کرتے ہیں، کہ اس مفہوم کا وجود ہے یا نہیں، تو گویا اس کا وجود اس کے مفہوم سے جدا ہوا) اس لیے اس کا وجود اس کے مفہوم پر زاید ہوگا، پھر اس وجود زاید کے متعلق بھی یہی کلام جاری ہوگا، اور پھر سلسلہ غیر تناہی ہو جائے گا، جو محال ہے، پس کوئی چارۂ کار نہیں ہے بجز اس کے کہ وجود جس کا اطلاق موجودات پر ہوتا ہے، اسے صرف ایک عقلی اعتبار قرار دیا جائے۔

اس شبہے کا جواب جیسا کہ میں نے پہلے بھی ذکر کیا ہے، یہی ہے کہ وجود کی حقیقت اور اس کے کنہ ذات کا حصول ذہن میں ہوتا ہی نہیں، اور ذہن میں جو کچھ اس کے متعلق آتا بھی ہے، وہ صرف ایک انتزاعی امر اور عقلی اعتبار ہے، جو (وجود کی اصل حقیقت و کنہ) کی ایک وجہ ہے، ورنہ اس کی اصل حقیقت کا علم بغیر حضوری مشاہدے کے ناممکن ہے، البتہ اس کی حقیقت کے مشاہدے اور اس کی ذات کی کنہ جو عین انیّت اور ہستی محض ہے، اس حد تک رسائی حاصل کرنے کے بعد پھر اس شک کی کہاں گنجایش ہے (جس پر یہ تقریر شبہہ مبنی ہے)

ہاں یہ بہتر ہے کہ مشائیوں کے مقابلے میں اس شبہے کو ایک الزامی معارضہ قرار دیا جا سکتا ہے، جیسا کہ حکمۃ الاشراق میں کیا بھی گیا ہے کیونکہ مشائیوں نے وجود کو ماہیت کا غیر قرار دیتے ہوئے یہ تقریر کی تھی، کہ ہم کبھی ماہیت کا تصور

کرتے ہیں، لیکن اس کے وجود (یعنی ہونے نہ ہونے میں) پھر بھی شک باقی رہتا ہے، اور جو مشکوک ہے، یقیناً وہ نہ اس کا عین ہو سکتا ہے اور نہ جز ہو سکتا ہے جو معلوم ہے، پس ثابت ہوا کہ دونوں خارج میں ایک دوسرے کے غیر ہیں، اس لیے معلوم ہوا کہ وجود ماہیت پر زاید ہے،

شیخ الاشراق نے مشائیوں کو بجنسہ اس تقریر سے یوں الزام دیا ہے، کہ یہی حال وجود کا ہے کہ عنقا کے وجود کو، مثلاً ہم سمجھتے ہیں لیکن اس میں شبہہ ہے کہ آیا وہ خارج اور اعیان میں موجود بھی ہے یا نہیں، پس وجود ایسی صورت میں دوسرے وجود کا محتاج ہوگا اور یہ سلسلہ جاری ہوگا اور اس طرح جاری ہوگا کہ ایک مرتب و موجود سلسلہ غیر متناہی ہو جائے گا۔

بہر حال میں نے (شیخ الاشراق) کی تقریر کا جو جواب دیا ہے وہی (مشائیوں کی تقریر کے ابطال کے لیے کافی ہے) پس یکایک دونوں بنیادیں گر گئیں (ان شبہات میں) ایک شبہہ وہ بھی ہے، جس کا ذکر (شیخ الاشراق ہی نے حکمۃ الاشراق میں یوں کیا ہے کہ:۔

"اگر وجود ماہیت کی کوئی ایسی صفت ہے، جو اس پر اعیان میں زاید ہے تو ضرور وجود کی ماہیت کی طرف نسبت ہوگی، اور خود اس نسبت کے لیے بھی کوئی وجود ہوگا اور نسبت کے اس وجود کو بھی نفس ذات نسبت کی طرف نسبت ہوگی، پھر یہ سلسلہ چلا۔ اور الی غیر النہایت چلا،

اس کا جواب یہ ہے نسبتوں کا وجود عین اور خارج میں نہیں، بلکہ صرف عقل اور ذہن میں رہتا ہے، پس یہ تسلسل عقلی ملاحظات کے روک دینے سے بآسانی رک جا سکتا ہے،

علاوہ اس کے ہمارے نزدیک حق یہی ہے کہ ماہیت اور وجود کے درمیان واقع میں کوئی مغائرت ہی نہیں ہے، بلکہ یہ تو عقل کا ایک تحلیلی کام ہے، کہ وہ بعض موجودات کو (دو چیزوں) ماہیت اور وجود کی طرف تحلیل کر دیتی ہے، اور جیسا کہ میں نے پہلے ذکر کیا ہے، ان دونوں کے درمیان اتصاف اور باہمی

نسبت وغیرہ کا علاقہ تصور کرتی ہے، (ان ہی شبہات میں) شیخ الاشراق ہی کا ایک شبہہ یہ ہے، کہ وجود کا حصول اگر اعیان میں ہو گا، تو ظاہر ہے کہ وہ جوہر نہیں ہو سکتا، اس لیے یہ بات معین ہو جاتی ہے کہ کسی شے کی ہیت (عرض) بن کر اس کا تحقق ہو گا، اور جب ایسا ہے، تو یقیناً وجود کا قیام جوہر میں ہو گا، پس وجود ایک کیفیت بن کر رہ جاتا ہے، کیونکہ مشائیہ کے خیال میں کیفیت اس ہیئت کو کہتے ہیں جس کے اجزا قار ہوں، یعنی (ایک جزو کا اجتماع دوسرے جزء کے ساتھ ہو) اور اس کے تصور میں کسی چیز یا امر خارجی کی طرف اضافت کی حاجت نہ ہو، انھوں نے کیفیت کی تعریف یہی بیان کی ہے، پھر مشائیہ کا یہ اطلاقی فیصلہ ہے، کہ محل کو کیفیت وغیرہ عوارض پر ہمیشہ تقدم حاصل ہوتا ہے، نتیجہ یہ ہوا کہ موجود کو وجود پر مقدم ماننا پڑے گا۔ اور یہ محال ہے، کیونکہ اس کے معنے یہ ہوئے کہ خود وجود وجود پر مقدم ہے، نیز اس صورت میں وجود تمام اشیاء کائنات سے عام بھی باقی نہیں رہتا کیونکہ کیفیت اور عرضیت یہ اس سے بھی بالوجہ عام تر ہو جاتے ہیں، نیز اگر وجود کوئی ایسا عرض ہو گا جو کسی دوسری چیز کے ساتھ قائم ہے، تو یقیناً اس کا قیام محل ہی میں ہو گا، اور کسی شے کے متعلق یہ کہنا کہ وہ محل کے ساتھ قایم ہے، اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ محل کے ساتھ موجود ہے، اور اس کا محتاج ہے، الحاصل وجود اپنے تحقق میں محل کا محتاج ہو جاتا ہے حالانکہ یہ قطعی بات ہے کہ خود محل وجود ہی کی وجہ سے موجود ہے، پس ایک کا قیام دوسرے کے قیام پر گردش کرنے لگا یعنی دور لازم آگیا، جو محال ہے،

اور اس کا جواب یہ ہے کہ مقولات عشرہ کے اجناس عالیہ کی حقیقتوں کی تعبیر اور عنوان کے متعلق یوں کہا جائے گا کہ وہ کلی اور ماہیات حقہ ہیں، بایں طور کہ ان کے عینی اور خارجی وجود کی یہ اور یہ شانیں ہوتی ہیں، مثلاً وہ کہتے ہیں کہ جو ہر ایک ماہیت حق ہے اس کے عینی وجود کی یہ شان ہے کہ جب وہ خارج میں ہو تو کسی موضوع میں ہو کر نہ پایا جائے۔ مثلاً کم (مقدار) ایک ماہیت ہے جب خارج میں اس کا وجود ہو گا تو نفس اپنی ذات کی حیثیت سے وہ مساوات اور عدم مساوات کو قبول کرے گا علیٰ ہذا القیاس کیفیت اور دیگر

معقولات کا یہی حال ہے، اس تقریر سے یہ غلط ہو گیا کہ وجود اپنے ذات کے اعتبار سے جوہر ہوتا ہے یا عرض یا کیف وغیرہ کیونکہ وجود کلی ہی نہیں ہے، بلکہ واقعہ وہی ہے جیسا کہ گذر چکا کہ سارے وجودات ایسی عینی ہوتیں ہیں، جو نفسِ اپنی ذات کی حیثیت سے مشخص ہوتی ہیں اور کسی مفہوم کلّی مثلاً جنس یا نوع یا حد کے نیچے اندراج نہیں ہوتا، اور نہ اس معنی کے رو سے یہ عرض ہے کہ اس کا قیام کسی ایسی ماہیت کے ساتھ ہوتا ہے جو خود اس کی وجہ سے موجود ہوتی ہے، البتہ یہ اس حساب سے عرض ضرور ہے، کہ ماہیت کے ساتھ اس کو ایک خاص قسم کا اتحاد ہوتا ہے، لیکن اس لحاظ سے اگرچہ یہ عرض ہے تاہم اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ کوئی کیفیت ہے کیونکہ وجود میں نہ کلیت ہوتی ہے نہ عمومیت، اور جس وجود کا شمار عوارض عامہ اور مفہومات شاملہ میں ہے، تو وہ وجود انتزاعی مصدری ہے جسے عقل انتزاع کرتی ہے، اور اسی مصدری معنی سے موجود کا مفہوم مشتق ہوتا ہے، تو چونکہ تمام اعراض کے مقابلے میں وجود کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ اس کا فی نفسہ وجود یہی وہ وجود ہے جو موضوع میں ہو کر پایا جاتا ہے، اور اس وجود کا وجود وہی ماہیت کا وجود ہے، نہ کہ کسی اور شئے کا وجود ماہیت کے لیے ہوتا ہے، اس سے یہ امر واضح ہو گیا کہ وجود اپنے تحقق میں موضوع کی طرف محتاج نہیں ہے، پس جس دور کا الزام قائم کیا گیا تھا، وہ دفع ہو گیا، علاوہ اس کے میں نے جو مسلک اختیار کیا ہے وہ تو یہ ہے کہ جوہر کا وجود جوہر ہی ہوتا ہے، اور جوہر کے وجود کی جوہریت ہی جوہر کی جوہریت ہے نہ کہ وجود کے لیے کوئی علیحدہ جوہریت ہوتی ہے، اسی طرح عرض کا وجود اسی عرضیت کی وجہ سے عرض ہوتا ہے جس کی وجہ سے عرض عرض ہے، نہ کہ اس کی کوئی الگ عرضیت ہوتی ہے کیونکہ یہ گذر چکا کہ واقع میں ماہیت کو وجود عارض ہی نہیں ہوتا بلکہ یہ صرف ایک ذہنی اعتبار ہے، جو عقل کی تحلیلی کارروائی ہوتی ہے۔

ایک توضیح اور تنبیہ

وجود کے متعلق اب تک میں نے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے یہ امر بخوبی روشن اور محقق ہو گیا کہ وجود کی حالت ہمیشہ نور کی سی ہے، کہ جس طرح نور کا اطلاق کبھی تو اس کے

مصدری معنی پر کیا جاتا ہے، یعنی لفظ نور سے مراد کسی شے کی نورانیت ہوتی ہے، اور اس لحاظ سے نور کا وجود اعیان میں نہیں ہوتا بلکہ صرف افکار و اذہان میں ہوتا ہے اور کبھی نور کا لفظ بولا جاتا ہے اور اس سے غرض وہ حقیقت ہوتی ہے، جو نفس میں اپنی ذات کے اعتبار سے تو ظاہر ہوتی ہے اور دوسری نورانی ذاتوں کی ظاہر کرنے والی ہوتی ہے مثلاً خود ذات واجب تعالیٰ یا عقول و نفوس یا دوسرے جوہری ہی نہیں بلکہ، عرضی انوار خواہ ان کا ادراک عقل سے ہو یا حس سے جیسے ستاروں اور چراغ کا نور وغیرہ ان انوار کا وجود اذہان میں نہیں بلکہ اعیان ہی میں ہوتا ہے، جیسا کہ عنقریب تم پر یہ امر واضح ہونے والا ہے انشاءاللہ تعالیٰ، نیز (نور کا اطلاق اس معنے کے اعتبار سے) اپنے ماتحت افراد پر تشکیک کے ساتھ ہوتا ہے، تو اس طرح پہلے معنی کے لحاظ سے نور اپنے ماتحت افراد کی نسبت سے ایک کلی اور عرضی مفہوم ہوتا ہے بخلاف دوسرے معنی کے کہ وہ باوجود اس تفاوت کے جو باہم اس کے مختلف افراد میں کمال و نقص قوت و ضعف کے اعتبار سے ہوتا ہے، وہ تمام نورانی حقایق کا عین ہوتا ہے اور اس لیے کلیت یا جزئیت وغیرہ صفات سے وہ متصف نہیں ہوسکتا، میری مراد جزئیت سے یہ ہے کہ نور اس معنے کی رو سے ایسے تشخص کا معروض نہیں ہوسکتا جو اس کی ذات پر زاید ہو۔

بلکہ اس وقت نور تو صریح فعلیت اور تمیز و وضوح کا نام ہے، باقی اس کا ظہور وغیرہ تو کبھی یہ بات اس ادراکی قوت کے ضعف کا نتیجہ ہوتا ہے جس سے نور کا علم حاصل کیا جاتا ہے، خواہ یہ ادراکی قوت عقلی ہو یا حسی، اور کبھی اس لیے بھی ہوتا ہے کہ نور کا اختلاط ان تاریکیوں سے ہوجاتا ہے جو اس کے تنزلات کے مختلف منزلوں میں اس لیے پیدا ہوجاتے ہیں کہ نور کو ان درجات میں امکانی کوتاہیوں اور ہیولانی آفتوں کی آلایشوں سے سابقہ پڑتا ہے، کیونکہ نور جس حد تک نوریت کے اس اتم اور کامل مقام سے، جس کی عظمت و جلال زینت و کمال کے اعتبار سے نہ کوئی حد ہے اور نہ نہایت نقصاً اور ضعفاً انحطاط ہوتا ہے، اس حد تک اس میں ظلمت اور تاریکی کا ایک مرتبہ

پیدا ہو جاتا ہے، اور ظلمتوں اور تاریکیوں کے اس سلسلے کا نام (جو اعدام ہیں) امکانی ماہیات ہیں، جیسا کہ اس کی زیادہ تفصیل ان باتوں میں ہو گی جو آیندہ گوش گذار ہونے والی ہیں،

بہرکیف بجنسہٖ یہی حال وجود کا بھی ہے کہ کبھی وجود بولتے ہیں اور اس سے وہ انتزاعی اور عقلی معنی مراد لیا جاتا ہے، جس کا شمار ایسے معقولات ثانیہ اور مصدری معنوں میں ہے، جن کا تحقق نفس الامر میں قطعاً نہیں ہوتا اور اس کا نام وجود اثباتی رکھا جاتا ہے، اور کبھی یہی وجود کا لفظ بولا جاتا ہے اور اس سے وہ حقیقی امر مراد لیا جاتا ہے جو نیستی اور عدم یا لاشیئیت کے طاری ہونے کو اس کی ذات پر خود اس کی ذات کی وجہ سے ممنوع کر دے اور ماہیت پر بھی اس لیے ممنوع کر دے کہ اس کے ساتھ وجود کا انضمام ہو گیا ہے، اور اس میں کون شبہ کر سکتا ہے کہ انتزاعی وجود جو کہ (خارج کے اعتبار سے) معدومات میں ہے، اگر ماہیت کی طرف اس کے انضمام کو تصور بھی کیا جائے، تو کیا صرف اس ملاحظے سے ماہیت سے معدومیت کے حکم کو کوئی روک سکتا ہے، بلکہ یہ روک تو دراصل اس ملزوم کی بدولت پیدا ہوتی ہے، جس کو یہ مصدری معنے لازم ہوتا ہے) اور جس سے اس کا انتزاع عقل کرتی ہے، یعنی وجود حقیقی خواہ یہ وجود صمدی واجبی ہو یا ممکن کا ارتباطی و تعلقی وجود ہو، اور امکانی وجودات کی ہویات و تشخصیات واجبی وجود کے ساتھ تعلقات و ارتباطات کے سوا اور کچھ نہیں ہیں ایسا نہیں ہے کہ ان وجودات کے معانی اس ربط کے سوا کچھ اور ہیں، جو انھیں ذات حق کے ساتھ ہے، البتہ امکانی ماہیات کی حیثیت جدا گانہ ہے، کہ ان میں ہر ایک کی حقیقت و ماہیت مستقل ہوتی ہے اور اس کے بعد ان حقیقی وجودات کی راہ سے جو دراصل ذات حق کے شئون اور اس کے صفات کے تجلیات اور اس کے نور کی چمک، اس کی روشنی کے اشراقات ہیں، ان ماہیتوں کا حق تعالیٰ سے تعلق پیدا ہوتا ہے، اس کے دلائل تمھارے سامنے آئیں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

لیکن اس وقت میرے پیش نظر یہ مسئلہ ہے کہ وجود ہر شے میں ایک

ایک واقعی اور حقیقی امر ہے، اور وہ اس انتزاعی وجود کے سوا ہے جس کا ترجمہ موجودیت یا موجود ہوتا ہے، خواہ یہ موجودیت وجود کی ہو یا ماہیت کی، کیونکہ انتزاعی وجود کو وجود حقیقی سے وہی نسبت ہوتی ہے جو انسانیت کو انسان سے اور ابیضیت کو ابیض، سے رہی ہے وجود کی نسبت ماہیت کی طرف تو یہ ایسی نسبت ہے، جیساکہ انسان اور ضاحک کے درمیان ہے، یا ابیضیت کو برف سے نسبت ہے اور آثار کا مبدء یا مبدء آثار بجز ان حقیقی وجودات کے اور کچھ نہیں ہیں جو عینی اور خارجی ہویات اور شخصیات ہیں، اور جو نفس اپنی ذات کی حیثیت سے موجود ہیں، نہ کہ وہ انتزاعی وجودات جو صرف عقلی امور ہیں، اور خارج میں معدوم ہیں اور عقلا کا اس پر اتفاق ہے، اس طرح وہ ماہیات بھی نہیں ہیں، جو نفس اپنی ذات کے اعتبار سے صرف مرسل اور مبہم ہیں، اور اس حیثیت سے انھوں نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی ہے۔ جیساکہ ہم جعل کی بحث میں اس کی تحقیق کریں گے کہ در اصل مجعول اور مخلوق یعنی جاعل کا اثر اور وہ سب کچھ جو (مجعول) پر اس کی ذات کی حیثیت سے مرتب ہوتا ہے، وہ وجود ہی کا ایک پہلو ہے (جس کا ظہور) جعل بسیط کے ذریعے سے ہوا نہ کہ ماہیت (مجعول) ہوتی ہے، اس طرح جاعل، کو اگر صرف جاعل کی حیثیت سے تصور کیا جائے تو وہ بھی وجود کے ایک مرتبے کا نام ہے، نہ کہ وہ ماہیات میں سے کوئی ماہیت ہے۔

الغرض میرا مطلب یہ ہے کہ خارج میں عینی وجودات سے مجرد ہو کر صرف ماہیات کا وجود نہیں ہے، جیساکہ اکثر متاخرین کو دھوکا لگا ہے اور یہ کیسے ہو سکتا ہے، آخر وہ بات یا وہ حقیقت جس کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ ہر قسم کے اتصافات پر اس کو تقدم حاصل ہے، اور اسی کی وجہ سے عدم کا طریان ممنوع ہو جاتا ہے کس طرح جائز ہو سکتا ہے کہ وہ کوئی عدمی امر اور عقل کا ایک انتزاعی اعتبار ہو کیونکہ جو امر عدمی اور صرف انتزاعی ہوگا کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ وہ انعدام کا مانع ہو) اور اس کے ساتھ اتصاف ہمیشہ غیر کے اتصاف پر متقدم ہو پس اس کی یہی خاصیت، یعنی انعدام کی ممنوعیت اور اتصافاً تقدم اس سے

سمجھا جا سکتا ہے کہ یہاں کوئی ایسی حقیقت ہے، جس کا تحقق واقع میں ہے اور اسی حقیقت کا نام وجود حقیقی ہے اور تم اس کو جان چکے ہو کہ یہی عین حقیقت ہے اور تحقق اسی کا نام ہے، ایسا نہیں ہے کہ وہ کوئی شے ہے جس کا تحقق ہوتا ہے میں اس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں پس اس قوم کے بھولے پنے کا کیا حال ہے، جو ادھر چلی گئی ہے کہ وجود کے کوئی معنے بجز اس انتزاعی اور عقلی امر کے اور کچھ نہیں ہے، اور وہ کوئی عینی حقیقت نہیں ہے، اور میں نے جو بات کہی اس سے بعض محققین کے اس اعتراض کا جواب نکل آتا ہے جو انھوں نے کہا کہ ماہیات کے بالفعل موجود ہونے سے پیشتر وجود کا ہونا ضروری ہے یہ حکم صحیح نہیں ہے، کیونکہ وجود کے حقیقی معنے انتزاعی معنے کے سوا اور کچھ نہیں ہیں کیونکہ ہم کہیں گے کہ جس وجود کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ماہیات کے تقوم اور تقرر پر اس کو تقدم حاصل ہے، اس سے وجود حقیقی مراد ہے نہ کہ انتزاعی،

اور جن (نصوص) سے معلوم ہوتا ہے کہ وجود ہی اعیان میں موجود ہے، ان میں ایک عبارت وہ بھی ہے جس کا ذکر الشیخ الرئیس نے الٰہیات شفاء میں اس طرح کیا ہے :-

"اور وہ جس کے وجود کا وجوب غیر سے حاصل ہوتا ہو، اگر کوئی ایسی چیز ہے تو اس کی حقیقت بسیط نہیں ہو سکتی، کیونکہ جو حیثیت اس کو اپنے نفس ذات کے اعتبار سے حاصل ہے، یہ اس حیثیت سے ایک الگ بات ہے جو اس کو غیر کے اعتبار سے حاصل ہوئی ہے اور ان دونوں کی ہویت سے وجود میں جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ یہی ہے اس لیے واجب کے سوا کوئی ایسی شے نہیں ہے جو نفس اپنی ذات کی حیثیت سے (بالفعل نہیں بلکہ) بالقوی ہونے اور امکانی لباس سے خالی ہو، پس واجب ہی فرد ہے اس کے سوا جو کچھ بھی ہے سب ترکیبی زوج ہیں"

شیخ کے اس کلام سے یہ بات معلوم ہوتی ہے، کہ فاعل سے جو چیز مستفاد ہوتی ہے وہ ماہیت اور وجود اثباتی انتزاعی کے سوا کوئی اور امر ہے،

اور یہ جو اس نے کہا "ان دونوں ہویتوں سے وجود میں جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ یہی ہے" اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ماہیت کے لیے ایک الگ موجودیت ہے اور وجود کے لیے الگ، بلکہ واقع میں تو موجود وہی وجود ہے اور ماہیت اس کے ساتھ ایک قسم کا اتحاد رکھتی ہے، اور اس میں کون نزاع کر سکتا ہے کہ عین (یعنی خارج میں تو نہیں) لیکن ادراک ذہنی، وجود اور ماہیت میں امتیاز پیدا کرتا ہے،

اب اس مقدمے کے اثبات کے بعد ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ دو متحدوں میں جب کبھی اتحاد ہوگا، تو اتحاد کی جہت ہمیشہ وجود ہی ہوگا، خواہ یہ اتحاد یعنی یہ کہ "وہ یہ ہے" بالذات ہو، جیسے انسان کا اتحاد وجود کے ساتھ یا حیوان کے ساتھ ہے، یا یہ اتحاد بالذات نہیں بلکہ بالعرض ہے جیسے انسان کو ابیض کے ساتھ اتحاد ہوتا ہے، کیونکہ انسان اور وجود میں اتحاد کی جہت ظاہر ہے کہ وہی وجود ہی ہے جو انسان کی طرف بالذات منسوب ہے، اس طرح انسان اور حیوان میں اتحاد کی جہت بھی وجود ہی ہے کیونکہ دونوں اس وجود کے ساتھ متحد ہیں، جو دونوں کی طرف منسوب ہے اور انسان و ابیض میں بھی اتحاد اسی وجود کی بدولت ہے جس کا انتساب انسان کی طرف تو بالذات اور ابیض کی طرف بالعرض ہے۔

پس اب ثابت ہو گیا کہ "دو متحد چیزوں کے لیے ناممکن ہے کہ دونوں کے دونوں حقیقۃً موجود ہوں، ورنہ دونوں میں اتحاد ہی پیدا نہ ہوگا، بلکہ ایک وجود کا دونوں کی طرف منسوب ہونے کے یہ معنی ہوں گے کہ وجود کو ایک خاص قسم کا انتساب کسی ایک کی طرف حاصل ہے، اس لیے لامحالہ خواہ ان دو میں سے ایک یا دونوں کے دونوں صرف انتزاعی بن کر رہ جائیں اور اتحادی جو حیثیت ہے یعنی وجود صرف وہی امر حقیقی باقی رہے، پس ماہیات اور وجود میں جو اتحاد ہے، اس اتحاد کی صورت میں یا تو وجود کو انتزاعی اور اعتباری قرار دیا جائے، اور ماہیات کو امور حقیقیہ میں شمار کیا جائے جس کی طرف وہ لوگ گئے ہیں، جو اہل کشف و شہود کے طریقے سے محروم و محجوب ہیں، یا یہ

قرار دیا جائے کہ ماہیات ہی امور انتزاعی و اعتباری ہیں اور وجود ہی ایک عینی اور اصلی حقیقت ہے، جیساکہ وہ خیال ہے جسے ہر قسم کی تائید و نصرت حاصل ہے یعنی مذہب منصور ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ وجود عینی اگرچہ ایک واحد حقیقت اور ایسی بسیط نوع ہے، جس کے لیے نہ جنس ہے نہ فصل نہ اسے کلیت عارض ہوتی ہے نہ جزئیت، نہ عموم نہ خصوص، بلکہ اس کے مختلف افراد) میں جو تعدد اور تمیز پیدا ہوتا ہے، وہ خود اس کی ذات کا اقتضا ہے، کسی خارجی امر کو اس میں دخل نہیں، لیکن با ایں ہمہ تمام ماہیات میں وہی مشترک بھی ہے، اور ان کے ساتھ متحد ہے، اور یہ ماہیت پر صادق بھی آتا ہے، کیونکہ اتحاد کا یہ لازمی نتیجہ ہے، کیونکہ (وجود حقیقی عینی) ہی خود ہی وجود بھی ہے، اور خود ہی موجود بھی ہے تو اس لحاظ سے کہ (وجود حقیقی عینی) ہی کی وجہ سے موجودیت کا مفہوم انتزاع ہونا اور پیدا کیا جاتا ہے، اس لیے وہ موجود ہے، اور اس نقطۂ نظر سے کہ یہی (وجود حقیقی عینی) کے نفس ذات نے اس کو موجودیت) کے انتزاع کا منشا بنا دیا اور ماہیات کی موجودیت بھی اسی کی بدولت حاصل ہوتی ہے وہ وجود ہے، الحاصل وجود کا کوئی سا مفہوم ہو، حقیقی ہو یا انتزاعی، ماہیات میں دونوں کے دونوں مشترک ہیں فرق یہ ہے کہ انتزاعی وجود کو کلیت عموم وغیرہ صفات عارض ہوتے ہیں، کیونکہ یہ صرف ایک عقلی بات ہوتی ہے (عقل کے پاس جہاں بہت سے) مفہومات شاملہ اور عامہ ہیں، مثلاً شیئیت یا معلومیت، یا امکان، یا خود لفظ عام کا، اسی ذیل میں ایک مفہوم وجود کا بھی ہے،

بخلاف حقیقی وجود کے، کیونکہ وہ تو صرف "واقعی اور عینی تحقق" کا نام ہے وہ فقط تشخص اور تعین ہی تعین ہے (اور اس تشخص و تعین) کے لیے کسی بیرونی مخصص یا معین کی اصلاً حاجت نہیں، بلکہ اسی وجود کے انضمام کی بدولت ماہیت کو امتیاز و تحصل کا درجہ حاصل ہوتا ہے، اور وہ (یعنی ماہیت) خفا و پوشیدگی، و ابہام کے دائرے سے باہر نکل آتی ہے، تو دراصل حقیقی وجود خود اپنی ذات سے ظہور کے تمام اقسام میں ظاہر ہے، اور اس کے سوا جو کچھ بھی ہے،

ان کا ظہور اسی کے ذریعے سے ہوتا ہے، ماہیات کا ظہور اس (وجود کی) راہ سے، اسی کے ساتھ، اسی سے، اسی کے لیے ہوتا ہے، اگر اکوان وساری کائنات ہیں، اس کا ظہور اس طرح نہ ہو، کہ اپنا اظہار تو خود اپنی ذات سے کرتا ہے اور دوسروں کو اس کے طفیل میں ظہور ملتا ہے، تو ماہیات میں سے کوئی ماہیت کسی وجہ سے بھی نہ ظاہر ہو سکتی تھی اور نہ موجود، بلکہ عدم کے حجاب، اور اختفاء کی تاریکی میں دبی رہتی، کیونکہ یہ معلوم ہو چکا کہ ماہیت اپنی ذات کی روسے، اور اپنے نفس کی حد تک وجود سے بالکل معرا اور خالی ہے، اور ظہور، اور ظہور کے بعد وجود وغیرہ اس پر غیر کی بدولت طاری ہوتا ہے، پس ماہیات اپنی ذات کے مرتبے میں ہالکات الذوات، اور باطلات الحقایق ہیں (یعنی ایسی ذاتیں ہیں جن کا اصل سرمایہ صرف ہلاکت، اور ایسی حقیقتیں ہیں جن کی ساری پونجی بطلان ہے، یہ نہ خیال کرنا چاہیئے کہ یہ ان کی کیفیت کسی خاص وقت میں ہوتی ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہمیشہ سے ان کا یہی حال ہے اور ہمیشہ یہی رہے گا، فارسی میں کسی نے خوب کہا ہے،

سیہ روئی ز ممکن در دو عالم جدا ہرگز نہ شد واللہ اعلم

گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کا کہ فقر" دونوں جہان کی سیاہ روئی ہے" کا یہ ترجمہ ہے،

پس واقعہ یہی ہے، کہ وجود ہی کا اپنی ذات سے اکوان اور عوالم کے ہر مرتبے میں ظہور ہو رہا ہے اور اسی کا مختلف شئون میں سے کسی ایک شان میں جب تنزل ہوتا ہے، تو ممکنات کے مراتب میں سے کسی مرتبے کا، یا اعیان ثابتہ میں سے کسی عین کا ظہور ہوتا ہے، جس حد تک نزول کے ان مراتب کی کثرت، اور اصل سرچشمے سے ان مرتبوں کو بُعد ہوتا جاتا ہے اسی حد تک، اعدام اور ظلمات کا ظہور وجودی رنگ میں اور خود وجود کا اعیان کے مظاہر اور صور کے آئینوں میں اختفاء اور اکوان کی رنگ انگیزیاں بڑھتی چلی جاتی ہیں، پس ظہور کے ہر مرتبے کا یہ اقتضاء ہے کہ وجود کا کمال کے ایک درجے سے تنزل اور انتہائی رفعت وعظمت اور شدت نوریت وقوت سے ایک درجے کا انحطاط ہو۔

پھر وجود کے ان مراتب میں جہاں تنزل اور خفاء زیادہ ہوگا، ایسے لوگ جن کی ادراکی قوتیں کمزور ہیں، ان پر اس کا ظہور زیادہ شدت سے ہوتا ہے اور جن لوگوں کی ادراکی قوتیں قوی اور بہتر ہیں ان کے ساتھ معاملہ بالعکس ہوتا ہے، ٹھیک جو حال آفتاب کے نور اور اس کے مراتب کا چمگادڑوں وغیرہ کی آنکھوں کے ساتھ ہے، اور اسی لیے عوام الناس کے لیے سب سے زیادہ آسان اجسام کا ادراک ہوتا ہے جو وجودی طور پر نقص، کی انتہائی حد پر ہیں بخلاف ان مفارقات (یعنی مادے سے جو بالکل جدا ہیں) نوریہ کے جن کے وجود کا انتہائی قوت کے ساتھ ظہور ہوا ہے، اور جن کی نوریت اشد ہے، بلکہ ان کے وجود اور نور سے زیادہ شدید اور قوی کسی کا وجود اور نور نہیں ہے بجز ان کے خالق کے، اور باری کے کہ وہ تو تمام نوروں کا نور اور تمام وجودات کا وجود ہے، کیونکہ اس کے وجود کی قوت اور اس کے ظہور کی شدت تو غیر محدود ہے، خواہ مدت کے اعتبار سے سوچو، یا شمار کے لحاظ سے خیال کرو اور اس کی شدت ظہور و وجود کا یہ نتیجہ ہے کہ نہ نگاہیں اسے پا رہی ہیں نہ عقول اس کا احاطہ کر سکتے ہیں بلکہ حواس اور وہمی قوتیں تو اس کی طرف توجہ کرنے سے پہلو تہی کرتی ہیں اور عقل و فہم اس پر سے ہمیشہ اچٹ جاتی ہے، بہر حال کمزور فہم و ادراک والوں کی وجود کے ان ادنیٰ اور گرے ہوئے ہوتیوں تک رسائی ہوتی ہے جن میں اعدام اور نیستی کے اجزا زیادہ ہوتے ہیں اور عالم کے ان حصوں تک پہنچ کر رہ جاتے ہیں، جن میں مختلف ماہیتوں اور متضاد معانی کی نیرنگیاں زیادہ شریک ہوئی ہیں۔

اور واقعہ یہ ہے کہ یہاں واقع میں صرف ایک ہی حقیقت ہے، اب اشیاء میں باہم جو کچھ تفاوت پیدا ہو گیا ہے، وہ اس قوت و ضعف، کمال و نقص، بلندی و پستی کا نتیجہ ہے، جو ایک بسیط حقیقت کے تنزل کے لیے لازمی تھا، اس کے سوا اور کوئی بات نہیں ہے، جیسا کہ تمہیں تشکیک کی شناخت میں آیندہ معلوم ہو گا،

اور سچ تو یہ ہے، کمزور فہم و ادراک والے، اگر اشیاء کو جس طرح کے وہ ہیں، جاننے سے قاصر نہ ہوتے، تو چاہیئے تھا کہ جس کا وجود جتنا کامل، اور

جتنا قوی ہو، اسی قدر اس کا ظہور ان ادراکی قوتوں پر زیادہ اور ان کو اس کامل وجود کا حضور زیادہ اتم اور واضح طریقے پر ہوتا،

اور جب واجب الوجود کے وجود کو فضیلت کی تمام راہوں میں سب سے اعلیٰ مرتبہ حاصل ہے، تو چاہیئے کہ (حضرت حق تعالیٰ کا وجود) ہم انسانوں کے لیے تمام اشیاء کے مقابلے میں ظاہر تر ہو، لیکن ہم جب واقعہ اس کے خلاف پاتے ہیں، اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس وجہ سے نہیں ہے، کہ وجود حق عظمت و احاطہ تنور، وجلاء اور کبریائی کے اعلیٰ رتبے پر ہے، بلکہ یہ ہمارے عقول کے ضعف کا اور اس کا نتیجہ ہے، کہ ہمارے (علمی ذرایع) مادے میں دھنسے ہوتے ہیں اور وہ عدم اور ظلمات کی چادروں میں لپٹے ہوتے ہیں، اس وجہ سے وجود حق کے ادراک سے عصیان کرتے ہیں، اور یہ ہمارے بس میں نہیں ہے، کہ ہم اپنی عقلوں کو اس پر جما سکیں، کہ حق تعالیٰ کی ہستی جیسی کہ وہ ہے اسے وہ دریافت کرلے، کیونکہ فرط کمالات کے سامنے، عقل اپنے قدرتی ضعف نیز اس بعد کی وجہ سے جو اسے اصل سرچشمۂ نور و ظہور سے ہوگیا ہے، مغلوب ہوکر رہ جاتی ہے، اور یہ ضعف یا بعد، خود اس کی ذات کا اقتضاء ہے، خدا کی طرف سے ایسا نہیں ہے، کیونکہ حق تعالیٰ تو اپنی عظمت اور فراخی رحمت، اور اپنے نور کی اس شدت کی وجہ سے جو ہر جگہ نافذ ہے اور غیر محدود ہے، ہم سے تمام اشیاء کے مقابلے میں قریب تر ہے، جیسا کہ اس نے اپنے قول نحن اقرب الیہ من حبل الورید، اور اذا سئلک عبادی عنی فانی قریب، میں ادھر اشارہ بھی کیا ہے تو ثابت ہوا کہ حق تعالیٰ کا بطون اور اس کا چھپنا یہ خود اس کے ظہور کا نتیجہ ہے، پس جس حیثیت سے وہ باطن ہے، اسی حیثیت سے ظاہر ہے، اسی لیے جس حد تک ادراکی قویٰ صحیح اور درست ہوں گے، اور حسی لباس، یا مادی چادروں سے دور ہوں گے، حق اول کے انوار، اور اس کے جمال جلال کے تجلیات کا زیادہ شدت اور کثرت سے اس پر ظہور ہوگا، لیکن با ایں ہمہ پھر بھی جیسا کہ جاننا چاہیئے، وہ نہیں جانا جاسکتا، اور جتنی یافت اس کی ہونی چاہیئے وہ حاصل نہیں ہوتی، کیونکہ آخر یہ ساری قوتیں، اور ادراکی ذرایع، محدود

اور متناہی ہیں، اور وہ وجود و نوریت میں غیر متناہی ہے، وعنت الوجوہ للحی القیوم۔

ماہیت اور اعیان ثابتہ کی تعریف

اور جن باتوں کی تحقیق ضروری ہے، ان میں ایک اہم بات یہ ہے کہ اگرچہ باہم وجودات میں نفس اپنی ذات کی حیثیت سے بجز اس اختلاف کے جس کا میں نے ذکر کیا ہے، یعنی ان میں باہم صرف کمال ونقص تقدم وتاخر ظہور وخفاء کے سوا اور کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن با این ہمہ اس کے ساتھ وجود کے ان مختلف مراتب کے لیے لازمی طور پر کچھ معین اوصاف اور مخصوص امکانی صفات ہیں، جن کا نام حکماء کی اصطلاح میں ماہیت اور ارباب کشف صوفیۂ عارفین کی زبان میں اعیان ثابتہ ہے،

ذرا اس کے سمجھنے کے لیے تم آفتاب کے انوار اور اس کی روشنی پر نظر ڈالو کہ عالم محسوسات میں خدا کی وہی ایک مثال ہے، دیکھو، آفتاب کے یہ انوار کس طرح مختلف رنگ کے شیشوں میں پہنچ کر، طرح طرح کے رنگوں سے رنگین نظر آتے ہیں، حالانکہ ان انوار کا اپنی ذات کی حیثیت سے کوئی رنگ ذاتی رنگ نہیں ہے، البتہ (مختلف شیشوں) کے ان انوار میں اگر کوئی واقعی تفاوت پیدا ہو سکتا ہے، تو وہ صرف چمک کی شدت وضعف کا ہو سکتا ہے، تو وہ، جو ان ہی شیشوں اور ان کی رنگینیوں، یا نور کے ان ادنی مراتب، اور تنزلی درجات میں الجھ کر رہ گیا وہ نور حقیقی کی یافت سے محروم ہو گیا، اور نور حقیقی خود اس سے روپوش ہو جاتا ہے،

یہی حال ان لوگوں کا ہے، جن کے نزدیک ماہیات حقیقی اور متاصل الوجود امور ہیں، اور وجودات ان کے خیال میں صرف انتزاعی اور ذہنی معانی ہیں،

لیکن جو نور کے مختلف رنگوں کا مشاہدہ کر کے یہ سمجھ گیا کہ یہ سارا کھیل شیشوں کا ہے، ورنہ ان میں سے نور کا کوئی اصلی رنگ نہیں ہے، یقیناً اس پر خود نور کا ظہور ہو جائے گا، اور وہ معلوم کرے گا کہ اسی نور کے مختلف مراتب ہیں جو اعیان اور خارج میں اپنی اپنی استعداد کے مطابق ظاہر ہوئے ہیں،

اور یہ مسلک ان لوگوں کا ہے، جن کا خیال ہے، کہ وجودات ہی، کے مختلف مراتب (جو حقیقی اور واجبی نور کے لمعات ہیں، اور وجود حق الہٰی کے ظہورات ہیں) کا ظہور اعیان۔ کی صورت میں ہوا ہے، اور وہی مختلف ماہیات امکانیہ کے رنگوں سے رنگین ہوئے ہیں اور مخلوقاتی صورتوں نے ان کی واجبی اور الہٰی صورت کو اسی کے اندر چھپا دیا ہے،

وحدت و کثرت کی عدم مخالفت

اور ان ہی باتوں میں سے جن کا جاننا ضروری ہے، کہ وجودات متکثرہ کے مراتب کا اثبات، اور بحث و تعلیم کی بنیاد کا وجودات کی تعداد و تکثر پر مبنی ہونا یہ میرے اس دعوے کے منافی نہیں ہے، کہ حقیقت اور ذات کے اعتبار سے وجود اور موجود ایک ہیں جیسا کہ کشف اور یقین والے بزرگوں، اور عارفوں کا مسلک ہے، میں عنقریب اس کے لیے برہان قاطع پیش کروں گا، کہ وجودات اگرچہ باہم ایک دوسرے سے جدا جدا ہیں، اور ان میں باہم کثرت ہے، لیکن یہ سب جو کچھ بھی ہے، وہ حق اول (یعنی وجود حق) کے تعینات اور اسی کے نور کے مختلف ظہورات، اور اس کی ذات کے مختلف شئونات ہیں۔ نہ یہ کہ کوئی مستقل امور اور انفصالی ذاتیں ہیں، اور جب تک اس دعوے کے ثبوت میں تمھارے سامنے برہان نہ قایم ہولے گا اس وقت تک اس مسئلے کا ذکر بطور حکایت ہی کے ہوتا رہے گا، تمھیں چاہیے کہ اس کی جستجو میں آیندہ لگے رہو،

وجود کے متعلق اشراقیہ کا مسلک

ایک جماعت کا یہ بھی خیال ہے کہ وجود حقیقی اگرچہ ایک واحد شخص ہے، یعنی وہ خدا کی ذات ہے، لیکن اسی کے ساتھ ماہیات بھی حقیقی امور ہیں، اگرچہ ان کی موجودیت کے بھی یہی معنیٰ ہیں، کہ واجبی وجود کی طرف ان کا انتساب ہے، اور اس کے ساتھ انھیں ارتباط حاصل ہے، تو وجود ان لوگوں کے نزدیک بھی ایک واحد شخصی چیز ہے، لیکن (لفظ) موجود ایک ہی کلی حقیقت ہے، جس کے افراد متعدد ہیں، یعنی یہی موجودات، اس مذہب کو ان لوگوں نے فلاسفۂ متالہین کے

ذوق کی طرف منسوب کیا ہے، میں کہتا ہوں کہ اس مذہب پر بھی چند اعتراضات ہیں،
پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ واجب کی ذات کو تمام جوہری اور عرضی ماہیات کا وجود قرار دینا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا، بادنیٰ تامل یہ بات واضح ہو سکتی ہے، اور وہ یہ ہے، کہ موجودات کے بعض افراد ایسے ہوتے ہیں، جن میں ماہیت کی رو سے کوئی تفاوت نہیں ہوتا مگر با ایں ہمہ بعض افراد کو بعض پر، وجود کے اعتبار سے تقدم حاصل ہوتا ہے،
پس ایسی صورت میں کہ ان سب کا وجود واحد ہے اور ایسا واحد ہے جس کی وحدت حقیقی ہے، پھر اس تقدم و تاخر کی کیا وجہ ہو سکتی ہے اگر یہ عذر کیا جائے کہ یہ تقدم و تاخر ان کے حقیقی وجود میں تو نہیں ہے، لیکن ان روابط اور نسبتوں میں تقدم و تاخر اس طرح پیدا ہو سکتا ہے، کہ وجود حقیقی کی طرف بعض کا انتساب پہلے ہوا اور بعض کا پیچھے تو اس عذر کے متعلق ہم یہ کہیں گے کہ نسبت تو صرف ایک ذہنی اور عقلی بات ہوتی ہے، نفس اپنی ذات کی حیثیت سے نہ اسے کوئی استقلال و تحصل نصیب ہے اور نہ اس حیثیت سے ان میں باہم کوئی تفاوت ہو سکتا ہے، بلکہ یہ ساری باتیں نسبت میں (ان دونوں طرفین) یعنی منتسبین کی بدولت پیدا ہوتی ہیں، تو جب منسوب الیہ بھی ایک واحد ذات ہے، اور منسوب بھی صرف ماہیت ہے، اور ماہیت بھی نفس اپنی ذات کے اعتبار سے نہ تقدم چاہتی ہے، نہ تاخر، نہ علیت نہ معلولیت نہ اولویت وغیرہ بلکہ یہ سارے اقتضاءات تو افراد کے ہوتے ہیں، جب ان میں بعض کو بعض کے مقابلے سے تصور کیا جائے، کیونکہ بجائے خود ان صفات کے لیے نہ حصول ہے نہ فعلیت، اور نہ ماہیت کے اعتبار سے ان کا حصول ہوتا ہے۔
تو اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ ایک ہی ماہیت کے مختلف افراد کو واجب کی طرف تقدم کی امتیازی نسبت، اور بعضوں کو تاخر کی کس طرح حاصل ہو سکتی ہے،
دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ان ماہیات کو وجود واجب کے ساتھ جو نسبت حاصل ہے، اس نسبت کی نوعیت کیا ہے؟ کیا یہ اتحاد کی نسبت ہے؟

اگر ایسا ہے تو دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ خدا کے لیے وجود کے سوا کوئی ماہیت بھی ہے، اور ایک ہی ماہیت نہیں، بلکہ متعدد ماہیتیں ہیں، اور ایسی متعدد (جن میں باہم بہت کچھ اختلاف ہے) حالانکہ عنقریب یہ ثابت ہوگا کہ خدا کے لیے سوائے انیت ("ہستی") کے کوئی ماہیت نہیں ہے؛

(اور اگر یہ نسبت اتحاد کی نہیں) بلکہ تعلقی نسبت ہے؛ (یعنی خدا اور ماہیت میں کسی قسم کا تعلق ہے) تو ظاہر ہے کہ کسی ایک شے کا کسی دوسری شے کے ساتھ تعلق اس بات کو چاہتا ہے، کہ یہ دونوں اشیا پہلے موجود و متحقق ہولیں تو اب لازم آتا ہے، کہ ہر ماہیت کا ایک وجود خاص ہو جو اس انتساب اور تعلق سے متقدم ہے، کیونکہ نفس ماہیت کے حقایق میں یہ بات داخل نہیں ہے، کہ انھیں غیر سے تعلق ہو، کیونکہ بسا اوقات ہم ماہیات کا تصور کرتے ہیں، اور اس میں ہمیں شک ہوتا ہے کہ حق اول کے ساتھ اسے کوئی تعلق ہے یا نہیں، بخلاف وجودات کے، کہ ان کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ، ان کی ہویت اس تعلق اور ربط سے علیحدہ نہیں ہو سکتی، (جو اسے اپنے فاعل سے ہے) کیونکہ وجود کی کسی قسم کی حقیقت کا علم اس وقت تک نہیں ہو سکتا، جب تک کہ اس کے سبب اور جاعل کا علم نہ ہولے جیسا کہ علم برہان میں اس کی تفصیل کی گئی ہے اور میں بھی انشاء اللہ تعالیٰ آگے بیان کروں گا۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اس مسلک کی بنیاد پر اشیاء کی ہستیاں اور ان کے وجودات بھی (بجائے وحدت کے) کثرت کی آماجگاہ بن جاتے ہیں، جو موجودات کا حال ہے؛ فرق دونوں میں یہ ہوگا کہ موجودات تو واقعی امور ہیں، اور وجودات میں بعض تو واقعی ہوں گے، جیسے واجب کا وجود ہے، اور بعض انتزاعی ہوں گے، جیسے ممکنات کے وجود ہیں، تو اس مذہب اور جمہور متاخرین کے اس مذہب میں کیا فرق رہ جاتا ہے (جو مدعی ہیں) کہ ممکنات کے وجود تو انتزاعی ہیں، اور واجب میں وجود اس کی ذات کا عین ہے، کیونکہ (ان کے خیال میں) واجب تعالیٰ نفس اپنی حقیقت اور ذات کی رو سے لفظ موجود کا مصداق ہے، اور ممکنات کی صورت یہ نہیں ہے، البتہ ان

(دونوں مسلکوں میں اتنا فرق پھر بھی رہ جاتا ہے) کہ وجود (جو جمہور کے خیال میں) انتزاعی امر ہے، وہ اس مسلک والوں کی تعبیر میں (بجائے انتزاعی امر کے) اس کا نام انتساب، یا تعلق، یا ربط ہو جاتا ہے؛ الحاصل یہ کہنا کہ وجود اس مسلک کے اعتبار سے حقیقی اور شخصی، اور موجود، کلی قرار پاتا ہے؛ اور سمجھا جاتا ہے کہ یہ دوسری رایوں کے مقابلے میں کوئی انوکھی رائے ہے، میرے خیال میں بظاہر اس کی وجہ نظر نہیں آتی، بلکہ میں تو یہاں تک کہنے کے لیے تیار ہوں کہ اشیا کی موجودیت، اور ان کا وجود دونوں مذاہب میں صرف ایک عقلی معنے، اور ایک کلی مفہوم بن کر رہ جاتا ہے جو تمام موجودات کو شامل ہے، خواہ وہ شے جس کی وجہ سے موجود ہے، وہ اشیاء کی نفس ذات ہو، یا کسی ربط و تعلق کا نام ہو؛ کچھ بھی ہو، اب اگر وجود کا اطلاق کسی اور معنی پر بھی کیا جائے؛ مثلاً (کہا جائے) کہ جو چیز حق اور قایم بالذات ہو؛ اس کا نام بھی وجود ہے؛ تو اس وقت لفظ وجود کے اطلاق میں لفظی اشتراک پیدا ہو جاتا ہے، اور اس کی تفصیل موجودات اشیاء کی بحث میں آیندہ بھی آرہی ہے؛

فصل ——— شیئیت اور وجود دونوں باہم ایک دوسرے کے رفیق اور ساتھی ہیں، یعنی ان کے مفہوم میں مساوقت ہے؛ بعض لوگوں کا خیال ہے، کہ وجود کوئی ایسی صفت ہے جس کا نت نئے طریقوں سے ذات پر اضافہ ہوتا رہتا ہے، اور ذات سے یہ لوگ یہ مراد لیتے ہیں، کہ جو عدم اور وجود دونوں حال میں ذات ہی رہتی ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بڑی مہمل بات ہے، کیونکہ گو ماہیت کی حیثیت اور ہے، اور وجود کی اور؛ لیکن اسی کے ساتھ یہ مسئلہ بدیہی ہے، کہ جب تک ماہیت موجود نہ ہوگی اس کی طرف اشارہ کرنا ناممکن ہے؛ یعنی یہ نہیں کہا جا سکتا ہے، یہ ماہیت یا وہ ماہیت، کیونکہ جو چیز معدوم ہے، اس کے متعلق صرف لفظی خبر دی جا سکتی ہے، (کوئی واقعی اشارہ اس کی طرف ناممکن ہے) تو جب تک ماہیت موجود نہ ہوگی وہ کوئی شے یا چیز ہی نہیں ہو سکتی، یہاں تک کہ خود اپنی ذات بھی نہیں، کیونکہ اس کا اپنی ذات ہونا، یہ بھی تو اس پر موقوف ہے، کہ

پہلے اس کا تحقق اور وجود ہو لے؛ کیونکہ ظاہر ہے، کہ وجود کا مرتبہ، ماہیت کے مرتبے پر واقع کے اعتبار سے مقدم ہے، اگرچہ ذہنی طور پر وجود ماہیت سے متاخر معلوم ہوتا ہے، کیونکہ جس ظرف میں وجود کے ساتھ ماہیت کو اتصاف ہوتا ہے، وہ تو ذہن ہی ہے، جیسا کہ تمھیں معلوم بھی ہو چکا ہے، اور موصوف بحیثیت موصوف ہونے کے صفت پر مقدم اسی ظرف میں ہوتا ہے، جو اتصاف کا ظرف ہوتا ہے، نہ کہ (ہر جگہ) اس قاعدے کو خوب یاد کر لو بہت نفیس بات ہے،

ان ہی لوگوں کا دعویٰ یہ بھی ہے، کہ صفات نہ موجود ہوتے ہیں نہ معدوم، اور نہ مجہول ہوتے ہیں نہ معلوم، بلکہ واقع میں معلوم وہ ذات ہوتی ہے؛ جو صفت کے ساتھ ہوتی ہے، لیکن صفت (اس حال میں بھی) مجہول ہی رہتی ہے؛ ان لوگوں نے اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کیا ہے، کہ محال محض معدوم اور منفی ہے؛ اور نفی و اثبات کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے؛ لیکن بسا اوقات موجود اور معدوم کے درمیان میں واسطہ تسلیم کرتے ہیں؛ اور اسی بنیاد پر بعض معدومات پر ثابت ہونے کا اطلاق کرتے ہیں، مثلاً جو معدوم (محال نہیں بلکہ) ممکن ہو، اسی طرح وجود پر بھی ثابت کا لفظ محمول کرتے ہیں، اور ایسا امر جو نہ موجود ہے، اور نہ معدوم اس کو اپنی اصطلاح میں یہ حال کہتے ہیں؛ بہرحال سوال یہ ہے کہ ان لوگوں کی ان باتوں سے غرض کیا ہے؛ آیا صرف باہمی مخاطبت وغیرہ کے لیے انھوں نے کچھ خود ساختہ اصطلاحیں گھڑ لی ہیں؛

یا ذہنی امور کے (حالات سے) یہ ناواقف ہیں، کیونکہ آخر معدوم سے یہ کیا مراد لیتے ہیں، یہ مطلب ہے کہ عقل اور ذہن سے خارج میں معدوم ہے؛ تو یہ ہو سکتا ہے، کہ ایک شے عقل اور ذہن میں ثابت ہو، اور خارج میں معدوم ہو، اور اگر ان کی کچھ اور غرض ہے، تو پھر وہ جھوٹی بات ہے، نہ اس کی کسی کو خبر ہے؛ اور نہ اس کے ساتھ کوئی خبر ہے؛

اور جن راہوں سے ان کی رسوائی ہو سکتی ہے، ان میں ایک راہ

یہ بھی ہے، کہ ان سے پوچھا جائے کہ ایک ممکن جو خارج میں معدوم ہے؛ بتاؤ کہ یہ ثابت ہے یا منفی، (ان دو باتوں میں سے ایک کا بتلانا ان کو ضرور ہے، کیونکہ یہ تسلیم کر چکے ہیں کہ نفی اثبات سے کوئی شے باہر نہیں ہو سکتی)، اب اگر یہ اس کے جواب میں کہیں کہ اس معدوم ممکن کا وجود منفی ہے، تو چونکہ منفی ان کے خیال میں ممتنع اور محال ہی ہوتا ہے تو لازم آتا ہے کہ ممکن بیٹھے بٹھائے ممتنع بن جائے حالانکہ یہ محال ہے؛ اور اگر یہ تسلیم کریں کہ ایسے ممکن کے لیے وجود ثابت ہوتا ہے اور یہ کلیہ قاعدہ ہے کہ جو صفت کسی شے کو ثابت ہو گی، اس سے اس شے کو موصوف بھی کر سکتے ہیں، تو حاصل یہ ہوا کہ معدوم کو عدم کی حالت میں وجود کے ساتھ موصوف و متصف کر سکتے ہیں؛ تو ایک ہی چیز معاً معدوم اور موجود ہو کر رہ جاتی ہے، اور یہ محال ہے؛

اب اگر یہ لوگ یہ کہیں کہ ایسی صفت جو کسی شے کو ثابت ہے ضروری نہیں ہے، کہ اس صفت کے ساتھ شے کا اتصاف بھی ہو؛ تو پھر ایسی صورت میں ایسی ماہیت میں جو معدوم ہے؛ اس کو شے کے لفظ سے تعبیر نہیں کر سکتے، کیونکہ شیئیت صرف اس کے لیے ثابت ہے، (اور ثبوت اتصاف کو مستلزم نہیں) پھر کوئی یہی مان لے کہ ہاں ایسی صورت میں کسی شے کو اس امر کے ساتھ موصوف نہیں کیا جا سکتا جو اس کے لیے ثابت ہے تو یہ مہمل بات ہو گی، کیونکہ وہ تو اس کو شے کہہ بھی چکا، اور یہی حال امکان کا بھی ہے؛ نیز ذوات کو بحیثیت ذوات ہونے کے انھوں نے چونکہ مشترک تسلیم کیا ہے اس لیے اضطراراً ان کو ایسے صفات کی حاجت پڑتی ہے؛ جن کے ذریعے سے ذاتوں میں تفریق پیدا کریں، لیکن جو بات ذوات میں پیدا ہوئی وہی صفات میں ہو گی، اب اس کے اشتراک میں امتیاز پیدا کرنے کے لیے الگ صفات کی حاجت ہو گی اور یہ سلسلہ غیر متناہی طور پر یوں ہی چلا جائے گا، نیز یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ جو چیز خود معلوم نہیں بن سکتی، اس کے ذریعے سے کسی دوسری چیز کا بھی علم حاصل نہیں کیا جا سکتا اور ان لوگوں پر یہ امر واضح ہونا چاہیے کہ در اصل صفات ذات کی خبر دیتے ہیں، جس طرح ذات سے صفت کی خبر ملتی ہے؛

اسی طرز کے لوگوں میں کچھ لوگ ہیں جو حق تعالیٰ کو موجود اور معدوم کہنے سے تبریٰ ظاہر کرتے ہیں، کیونکہ ان کے خیال میں یہ مفعول کے صیغے ہیں، ذات حق اس سے پاک ہے،

لیکن حقیقت یہ ہے، کہ الفاظ کا مسئلہ بہت سہل ہے، خصوصاً جب معارف اور علوم میں ان کا استعمال ہو آخر (اس ایک لفظ کی کیا خصوصیت) وہ سارے الفاظ جن کا اطلاق ذات حق پر کیا جاتا ہے یقیناً اس سے مراد ان معانی اور حقایق سے بہت اعلیٰ اور اشرف، چیزیں ہوتی ہیں، جن کو سامنے رکھ کر یہ الفاظ بنائے گئے ہیں، مثلاً سمع اور بصر جس کا شرعی توقیف کے ساتھ خدا کی طرف انتساب کیا جاتا ہے، یقیناً اس سے وہ وصفی معنے مراد نہیں ہیں، کیونکہ حق تعالیٰ جسمیت اور آلہ سے پاک ہے، پس اس طرح علم و قدرت وجود وغیرہ صفات کا حال ہے، کہ خداوند تعالیٰ کی شان میں ان کے معانی اس سے کہیں اشرف و برتر ہیں جو اس سے عوام الناس سمجھتے ہیں، اور ہمارے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ بھی تو نہیں، کہ ان مشترک المعانی الفاظ کا اطلاق ذات حق کے ساتھ کریں، اور ان کے ساتھ اس پر تنبیہ کرتے جائیں کہ وہ ذات اس سے کہیں بعید ہے، کہ وہ اس معنی سے موصوف ہو، جو ہم ان الفاظ سے سمجھا کرتے ہیں، یہ طرز عمل تو حقیقی صفات میں اختیار کرنا چاہیے، باقی جن صفات کی ذات حق سے نفی اور سلب کی جاتی ہے، تو اس میں ہرج نہیں ہے، کہ ان کی نفی کرتے وقت وہی معانی مراد لیئے جائیں جو وضع اور عرف عام میں مقصود ہوتا ہے، اور ان میں سے جنھوں نے یہ ثابت کرنے کے لیے کہ موجود کا اطلاق ذات حق پر نہیں کیا جاسکتا، یہ بات جو کہی ہے، کہ اس سے لازم آئے گا کہ حق تعالیٰ کے ساتھ تمام موجودات کو وجود میں اشتراک حاصل ہو جائے، تو ان لوگوں نے مطلق تعطل کا مسلک اختیار کیا ہے، اس کے معنے تو یہ ہوئے کہ خدا کو نہ حقیقت کہہ سکتے ہیں، نہ ذات نہ شئے، کیونکہ اس صورت میں بھی حقیقت، ذات، شیئیت، وغیرہ کے مفہوم میں وہی اشتراک پیدا ہو جائے گا، اور خدا

جب شے نہیں ہے، تو پھر لاشے ہو گا، کیونکہ سلب وایجاب سے باہر تو کوئی چیز ہو نہیں سکتی، بلکہ ہویت، ثبات قیام اور اسی قسم کے سارے صفات کے متعلق بھی یہی کہا جا سکتا ہے نتیجہ یہ ہے کہ خدا کی معرفت اس کے جمالی صفات کمالی اوصاف کے بیان و اظہار کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔

معتزلہ کے متعلق رائے

تعجب اس پر ہے کہ اس قسم کے لوگوں کا بھی شمار اہل نظر و فکر میں کیا جاتا ہے، اور اسی وجہ سے میں نے ان کے ہوسات کا ذکر یہاں کیا ہے؛ کیونکہ دانشمند آدمی اس قسم کے خرافات کے ذکر کرنے اور ان کے رد کرنے میں اپنا وقت کبھی ضائع نہیں کرتا۔

صاحب اشراق نے اپنی کتاب مطارحات میں معدوم کی شیئیت (اور معدوم و موجود) کے درمیان واسطہ ثابت کرنے کے متعلق ان کے ہوسات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

تعجب ہے کہ وجود ہی ان لوگوں کے خیال میں وہ چیز ہے جس کا افادہ فاعل سے ہوتا ہے اور پھر وجود ان کے نزدیک، نہ موجود ہے نہ معدوم، تو گویا وجود کو فاعل وجود عطا نہیں کرتا، حالانکہ گفتگو پھر اس کے متعلق بھی پیدا ہوتی ہے؛ اور ثبوت بھی وجود کو فاعل نہیں دے سکتا کیونکہ وجود کو اپنے امکان کی وجہ سے ثبوت تو پہلے ہی سے حاصل ہے، تو مطلب یہ ہوا کہ ماہیات کو فاعل کی جانب سے کوئی چیز ملتی ہی نہیں، نتیجہ یہ ہوا کہ عالم اپنے صانع (یعنی خدا) سے مستغنی اور معطل ہو گیا۔"

صاحب اشراق نے اس کے بعد اس قوم کا ذکر ان لفظوں میں کیا ہے:

"یہ ایک قوم ہے، جو اسلامی ملت کے عہد میں پیدا ہوئی" اور ان کو عقلی امور کی جانب میلان ہوا مگر ان کے پاس خود عقل نہ تھی؛ اس لیے وہ ذاتی امور ہاتھ نہ آئے جو اسلامی صوفیوں کو میسر آئے؛ بلکہ انہیں وہ کتابیں ہاتھ آئیں جن کا بنی امیہ کے زمانے میں

ایک ایسے گروہ نے ترجمہ کیا تھا، جن کے نام گذشتہ فلاسفہ کے ناموں سے ملتے جلتے تھے، اس قوم کو دھوکا ہوا کہ جس کسی کا نام یونانی ہو، وہ فلسفی ہوا کرتا ہے۔

اب ان کتابوں میں انھیں جب ایسی باتیں ملیں، جو انھیں پسند آئیں، انھوں نے اس کو اپنا مذہب بنا لیا اور فلسفے کے شوق میں اس پر تفریعین کیں، پھر وہی باتیں زمین میں پھیل گئیں، اور یہ لوگ اس پر خوش ہوتے رہے، متاخرین میں بھی چند لوگ ایسے گذرے جنھوں نے ان کی پیروی کی اور بعض مسائل میں ان سے اختلاف بھی کیا ہے۔

بہر حال مغالطے کا سارا دار مدار اس پر ہے، کہ ان کو ایک ایسی جماعت کی کتابیں ملیں، جن کے متعلق انھوں نے سنا تھا کہ ان کے نام یونانی ہیں، پس اسی سے ان کو یہ وہم ہو گیا کہ پھر ان کتابوں میں فلسفہ بھی ضرور رہو گا، حالانکہ ان کتابوں کو فلسفے کی ہوا بھی نہ لگی تھی، پس ان کے پہلوں نے ان کتابوں کو قبول کیا، اور نہ پچھلوں نے اس کی پیروی کی، حالانکہ فلسفے کی اشاعت (مسلمانوں) میں یونان کے عام نظریات واقوال، وتقریروں، اور خطبوں کی شہرت اور مقبولیت کے بعد ہوئی ہے''

فصل — وجود رابطی کی بحث۔ حکماء کی اصطلاح میں وجود رابطی کا اطلاق ۲ دو معنوں پر ہوتا ہے ایک تو وجود رابطی اس وجود کو کہتے ہیں، جو وجود محمولی کا مقابل ہوتا ہے۔ اور محمولی سے میری مراد، کسی شے کا وہ وجود ہے، جو اس کو نفس اس شے کی ہونے کی حیثیت سے ثابت ہو، یہی وجود محمولی ہے، جو امور ثلاثہ (یعنی واجب ممکن عرض) میں عام طور سے مستعمل ہے، بہر حال اس وجود محمولی کا مقابل جو وجود ہے یہ وہی ہے، جو حملی قضایا کی ایجابی صورتوں میں رابطے کا کام دیتا ہے، اور یہ رابطہ، اس نسبت حکمیۂ اتحادیہ کے سوا ہے، جو صرف حملیۂ ایجابیہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ

تمام عقود اور قضایا میں عام ہے،

پھر اس میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے، کہ وجود رابطی کی اس قسم کو وجود محمولی کے ساتھ نوعاً وحدت حاصل ہے، یا نوعی طور پر بھی ایک دوسرے سے جدا اور غیر ہیں، اسی طرح اس میں بھی اختلاف ہے کہ یہ وجود رابطی ہلیات بسیطہ میں بھی پایا جاتا ہے یا نہیں۔

میرے خیال میں پہلے اختلاف کے اندر حق پہلی صورت ہے (یعنی وجود محمولی اور وجود رابطی میں نوعی طور پر غیریت ہے) اور دوسرے اختلاف میں (یعنی ہلیات بسیطہ میں وجود رابطی ہوتا ہے یا نہیں) اس میں حق دوسری بات ہے (یعنی نہیں ہوتا) اور وجود اپنی طبیعت وحقیقت کے اعتبار سے ایک نوع واحد ہے، (میرے اس دعوے میں اور اس دعوے میں) کہ ذاتی معانی کے لحاظ سے ان میں نوعی تخالف ہے، کوئی منافات نہیں ہے جس کی مزید وضاحت آگے آتی ہے، نیز واقعہ یہ ہے کہ (وجود رابطی اور وجود محمولی میں) جو اتفاق محسوس ہو رہا ہے۔ اس میں حق یہی ہے وہ کہ یہ اشتراک و اتفاق صرف لفظی ہے"

وجود رابطی کا دوسرا (اطلاق) "کسی ایسی شے پر جس کا شمار ناعتی یا صفاتی معنوں میں ہو، اس کے وجود کے دو اعتباروں میں سے ایک اعتبار پر ہوتا ہے، (یعنی ایسی شے کے وجود کے دو اعتباروں میں سے ایک اعتبار کو وجود رابطی کہتے ہیں) اور اس وجود رابطی کے کل معنی اس قدر ہیں، کہ کسی شے کا فی نفسہ تحقق ہو، مگر بایں طور کہ وہ شے کسی دوسری شے میں، یا دوسری شے کے لیے، یا دوسری شے کے سامنے ہو، نہ کہ وہ چیز جس کا وجود لذاتہ ہے (اس کو وجود رابطی نہیں کہتے) مثلاً وہ وجود جو بذاتہ قیوم ہے، جیسا کہ میر افلسفہ ہے یا ابداعی مفارقات کا وجود جیسا کہ فلسفۂ مشہورہ میں بیان کیا جاتا ہے، کیونکہ معلول اور مسبب کے وجود کو جب نفس ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے۔ تو ہمارے نزدیک بھی اور ان لوگوں کے خیال میں بھی یہ وجود ہمیشہ وہی وجود ہے جو

علت تامہ فاعلیہ کے لحاظ سے اس کے لیے ہے، ہاں ہم اس پر اتنا اور اضافہ کرتے ہیں، کہ معلول کے لیے اس پہلو اور جہت کے سوا اور کوئی جہت نہیں ہے، کہ اس کو اپنے جاعل تام کے ساتھ ارتباط ہے، اور محض اسی جہت کی وجہ سے اپنی ذات کی رو سے موجود ہوتا ہے، نہ کہ اس کا یہ وجود جاعل اور خالق کے لیے ہوتا ہے، کیونکہ اس صورت میں (علت و معلول) کے وجود میں تغائر پیدا ہو جائے گا۔ اور دونوں کی نسبتیں بدل جائیں گی، (بہر حال یہ تو ہمارا خیال ہے) لیکن عام فلاسفہ یہ نہیں کہتے،

کیونکہ ہمارے نزدیک وجودات کے مختلف اطوار و انحاء جو جعل ابداعی (اور فاعل کی قوت آفرینش) کے ذریعے سے حاصل ہوتے ہیں یہی معلول ہے، اور ان لوگوں کے خیال میں معلول یا تو نفس ماہیات کا نام ہے، جیسا کہ رواقیوں کا مذہب ہے، یا وجود کے ساتھ ماہیات کے اتصاف کو معلول کہتے ہیں، جیسا کہ مشائیہ کے قاعدے کا اقتضا ہے، الحاصل ایسی صورت میں وجود رابطی اپنی طبیعت اور حقیقت کے اعتبار سے یہ نہیں چاہتا کہ وہ شے کے بالذات اور فی نفسہ تحقق سے مبائن اور جدا ہو، بلکہ وہ شے کے اس (تحقق) کے اعتبارات میں سے کسی ایک اعتبار کا نام ہے، اگر اشیاء میں یہ اعتبارات پیدا ہوتے ہوں،

لیکن وہ وجود رابطی جو ہلیۂ مرکبہ کے دو رابطوں میں سے ایک رابطے کا نام ہے، تو اس وجود رابطی کا نفس مفہوم ہی شے کے نفس تحقق کا بالکل مغائر اور مبائن ہے، تو اب جب ہم کہتے ہیں کہ سفیدی جسم میں موجود ہے اس کے دو اعتبار ہیں ایک اعتبار تو نفس سفیدی کے تحقق اور پائے جانے کا اعتبار ہے، اگرچہ اس تحقق کا حصول جسم میں ہی کیوں نہ ہوا ہو اس اعتبار سے وجود بیاض ہل بسیط کا محمول ہے، اور دوسرا اعتبار اس کا یہ ہے، کہ بیاض کے تحقق کو اس طرح تصور کیا جائے کہ وہ جسم میں ہے، اور یہ مفہوم اس مفہوم سے بالکل جدا ہے، جب ہم نے بیاض کے فی نفسہ تحقق کا اعتبار کیا تھا، اگرچہ واقع کے اعتبار سے بیاض کا فی نفسہ تحقق بنفسہ اسی

حیثیت سے ملحوظ ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس کے لیے جائز ہوگا کہ وہ ہل مرکبہ کا محمول بھی بن سکے، اور اس کا مفاد یہ ہے کہ بیاض دراصل ایک ناعتی اور صفاتی حقیقت ہے اس کا فی نفسہ وجود اپنے نفس کے لیے نہیں، بلکہ جسم ہی کے لیے ہوتا ہے،

پھر ناعتی وجود کو جب اس جہت سے اعتبار کیا جائے گا، تو اس پر دو طرح سے لحاظ کر سکتے ہیں، کبھی تو اس طرح لحاظ کرتے ہیں، کہ اس وجود کو خود اسی شے کی طرف منسوب کرتے ہیں، اس وقت بولتے ہیں؛ کہ یہ جسم وہ ہے جس کے لیے بیاض موجود ہے، ایسی صورت میں اب یہ وجود منعوت اور موصوف کے حالات میں شامل ہو جاتا ہے، میں نے جو باتیں ابھی کہیں، ان ہی بنیادوں پر خود لفظ وجود کا اطلاق عرفی اشتراک کے طور پر دو ۲ معنوں پر ہوا کرتا ہے:۔

ایک تو وجود رابطی بالمعنی الاول کے مقابلے میں اس اصطلاح کی بنا پر وجود کا اطلاق عام ہو جاتا ہے، اور وجود لذاتہ، یعنی، وجود فی نفسہ، اور وجود للنفسہ اور وجود لغیرہ، مثلاً اعراض اور صور کا وجود کہ ان کا فی نفسہ وجود (خود ان کے نفس کے لیے نہیں) بلکہ غیر کے لیے ہے،

دوسرا اس وجود رابطی کے مقابلے میں جب اس کو ثانی معنی کے لحاظ سے فرض کیا جائے؛ ایسی صورت میں وجود کا یہ اطلاق صرف وجود الشے لنفسہ کی حد تک محدود ہو جاتا ہے، اور نواعت اور اوصاف کے وجود پر اس کا اطلاق اس وقت درست نہیں ہوتا،

خلاصہ یہ ہے کہ معنی اول کی رو سے وجود رابطی دراصل ایک ایسے تعلقی مفہوم کا نام ہے جس کا تصور اور تعقل بالاستقلال ممکن ہی نہیں، گویا وہ حرفی معنوں میں ہے، اور محال ہے، کہ اس شان کو اس سے جدا کر لیا جائے؛ پھر کوئی اسمی معنی لیا جاتا ہے، تاکہ التفات کا اس کی طرف رخ ہو سکے، اب جا کر وہ محمولی وجود ہو جاتا ہے، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ بجائے اسمی معنے کے کوئی نسبی معنے کو بھی اس کے لیے

فرض کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ وہ رابطی نہ ہو؛
اور دوسرے معنے کے اعتبار سے وجود رابطی' ایک ایسا مفہوم ہے' جو مستقلاً دائرۂ تصور و تعقل میں لایا جاسکتا ہے' اور وہ تو شے کے وجود فی نفسہ ہی کا نام ہے؛ البتہ واقع میں غیر کی طرف اسے اضافت لاحق ہوگی' لیکن یہ اضافت اس کے موضوع کی ماہیت سے خارج ہوا کرتی ہے اسی لیے اس میں صلاحیت ہوتی ہے کہ اس کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے یعنی بما ھو ھو فرض کیا جائے' ایسی صورت میں وہ اسمی معنی بن جاتا ہے اور ایسی چیزیں جو محض اضافات اور صرف نسبتیں ہیں' ان کا حال یہ نہیں ہوتا' اور جیسے وجود کے سلسلے میں یہ اقسام ایک دوسرے سے جدا جدا ہیں اسی طرح عدم کے بھی اقسام ہیں' ٹھیک اسی طرح جس طرح وجود کے متعلق کہا گیا۔ لیکن بسا اوقات لفظی اشتراک کی وجہ سے اس ذیل میں بہت سے اغلاط واقع ہو جاتے ہیں؛ پس اگر ان دونوں میں سے پہلے کا نام وجود رابط' اور دوسرے کو وجود رابطی کے نام سے موسوم کردیا جائے' اس طرح ان دونوں معانی میں سے پہلے معانی کے لیے وجود محمولی اور دوسرے کے لیے وجود فی نفسہ کی اصطلاح بنالی جائے' اور یہی طریقہ عدم (کی تقسیمات) میں اختیار کیا جائے تو غلطیوں سے بچاؤ کی صورت نکل آئے گی؛

منہجِ ثانی

کیفیات کے اصول اور عقود کے عناصر ان کے خواص کی تفصیل

فصل (۱) وجوب و امکان۔ امتناع حق اور باطل وغیرہ کی تعریف۔
نفس انسانی میں جن معانی کا ارتسام اور انتقاش' ابتدائی اور

اوّلی طور پر ہوتا ہے، ان میں ضرورت اور (لاضرورت، یا ضروری ہونے، یا نہ ضروری ہونے) کا بھی مفہوم ہے اور اسی (بداہت) کا نتیجہ ہے کہ بعض لوگوں نے جب ضرورت اور لاضرورت کی لفظی اور تنبیہی نہیں، بلکہ حقیقی تعریف کرنی چاہی، تو انھوں نے ایسی تعریفیں کیں جو مستلزم دور تھیں، مثلاً انھوں نے ممتنع (یعنی ایسی چیز جس کا نہ ہونا ضروری ہے) کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ جو ممکن نہ ہو، اور ممکن کی تعریف میں کہا کہ جو ممتنع نہ ہو، ظاہر ہے کہ یہ کھلا ہوا دور ہے۔ اسی طرح انھوں نے واجب (یعنی جس کا ہونا ضروری ہے) کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ واجب اس کو کہتے ہیں کہ جس کے عدم کے فرض کرنے سے محال لازم آتا ہو؛ اور ممکن کی تعریف میں انھوں نے کہا کہ جس کے وجود اور عدم کے فرض کرنے سے محال لازم نہ آتا ہو؛ لیکن یہ بھی درست نہیں ہے،

مگر میں اس تعریف کی نادرستی کا قائل اس بنیاد پر نہیں ہوں کہ جیسا کہ بعضوں کو وہم ہوا ہے کہ یہ تعریف مستلزم دور ہے کہ (ممکن کی تعریف میں محال یعنی ممتنع کا لفظ آیا) اور ممتنع کی تعریف ان لوگوں نے یہ کی ہے کہ جو ممکن نہ ہو، کیونکہ ظاہر ہے کہ ممتنع کی تعریف میں جو "ممکن" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، اس سے مراد ممکن کے وہ عامی معنی ہیں جیسے عوام بھی سمجھتے ہیں، اور جس ممکن کی تعریف یہ کی گئی ہے، کہ اس کے وجود اور عدم کے فرض سے محال اور ممتنع لازم نہ آئے، یہ اس ممکن کی تعریف ہے جو خاصی ہے (یعنی خواص فلسفے کی اصطلاح میں مراد لیتے ہیں) بس جب دونوں جگہ ممکن کے معنے بدل گئے تو اب اس وجہ سے دور غائب ہو گیا۔

بلکہ میرے خیال میں اس دور کی وجہ یہ ہے کہ ان میں جس کسی نے ممتنع کی تعریف یہ کی ہے کہ جس کا نہ ہونا واجب ہو، اور پھر اسی نے واجب کی وہ تعریف کی جس کا میں نے ذکر کیا (یعنی واجب وہ ہے جس کے عدم کے فرض سے محال اور ممتنع لازم آئے، تو اب یہ تعریف دوری ہو جاتی ہے (کہ واجب کی تعریف میں ممتنع اور محال آیا اور محال و ممتنع کی تعریف میں واجب)

اس لیے ضروری ہے کہ ان اشیا کے متعلق یہ طے کرلیا جائے کہ یہ بالکل امور بیّنہ اور کھلی ہوئی باتیں ہیں، کیونکہ آدمی وجود اور شیئیت وغیرہ عام باتوں کے بعد سب سے پہلے جس بات کا تصور کرتا ہے وہ ضرورت اور لاضرورت ہی کا مفہوم ہے، پس جب ضرورت کو وجود کی طرف منسوب کردیا جائے، تو اسی کا نام وجوب ہو جاتا ہے، اور اگر اسی ضرورت کو عدم کی طرف منسوب کردیں تو اسی کو امتناع کہتے ہیں، اور جب لاضرورت کو خواہ ان میں (یعنی وجود اور عدم میں سے) کسی ایک کی طرف یا دونوں کی طرف منسوب کیا جائے تو بس اسی سے امکان عام یا امکان خاص پیدا ہو جاتا ہے، علاوہ (دور کے) گذشتہ بالا تعریفوں میں اور بھی خرابیاں ہیں، اور وہ یہ کہ واجب کا یہ مفہوم ہی نہیں ہے کہ جس کے عدم سے محال لازم آتا ہو، بلکہ واجب کا تو نفس عدم ہی محال ہوتا ہے، نہ یہ کہ کسی محال کے لازم آنے کی وجہ سے واجب کا عدم محال ہوا کرتا ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ کبھی واجب کے عدم سے کوئی محال لازم ہی نہیں آتا یا اگر آتا ہے، تو اس کا لزوم اس قدر ظاہر و باہر نہیں ہوتا جیسا کہ خود واجب کے عدم کا محال ہونا بیّن ہوتا ہے، اور یہی حال ممتنع کا بھی ہے، کہ محال تو دراصل خود ممتنع ہوا کرتا ہے، نہ یہ کہ اس کے فرض وجود سے کوئی محال لازم آیا کرتا ہے۔ گویا یہ تعریف شے کی خود اس شے کے ذریعے سے کی جاتی ہے، اور یہی حال امکان کے مفہوم کا بھی ہے، بلکہ علم کلی میں جن عام اور شامل مفہومات سے بحث کی جاتی ہے، سب کا یہی حال ہے، جیسا کہ میں نے پہلے ہی تم کو متنبہ کر دیا ہے، اور اگر تم چاہتے ہو کہ ان تینوں معانی کی تعریف کی جائے، تو تمھیں چاہیئے، کہ پہلے وجوب کے مفہوم کو بالکل بدیہی اور قطعی طور پر بیّن فرض کرلو، اور ایسا کیوں نہ کیا جائے، آخر وجوب تو وجود ہی کے موکد ہونے کا نام ہے، اور وجود، ظاہر ہے کہ عدم سے بہت زیادہ جلی اور روشن ہے، کیونکہ وجود کی یافت اور معرفت تو خود وجود ہی کے ذریعے سے ہوتی ہے اور عدم کی معرفت کسی وجہ سے بھی ہو وجود ہی کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہے،

اب تم امکان کی تعریف یوں کرو، کہ جس کے طرفین (یعنی عدم اور وجود) سے وجوب مسلوب ہو، اور سلب وعدم کے لیے وجوب کو ثابت کرکے امتناع کی تعریف حاصل کرلو، پھر ایک بات ہمیں یہ بھی معلوم کرنی چاہیے کہ شے کی تقسیم جب لوگوں نے ان تین معانی کی طرف کرنی چاہی، تو سب سے پہلے انھوں نے کلی ماہیتوں پر توجہ کی کہ عدم اور وجود کی طرف منسوب کرنے کے بعد اس کا کیا حال رہتا ہے، اس باب میں انھوں نے صرف ان اقسام کے نفس مفہوم کا لحاظ کیا، اس سے اس وقت بحث نہ تھی کہ دلیل و برہان سے وہ واقع اور ثابت بھی ہیں یا نہیں، اس کے بعد انھوں نے پایا کہ کوئی ایسا کلی مفہوم نہیں ہے، جو ان (تین معانی میں سے) کسی ایک کے ساتھ متصف اور موصوف نہ ہو، تب انھوں نے پہلے یہ حکم لگایا کہ ہر مفہوم نفس اپنی ذات کے لحاظ سے یا وجود کو چاہتا ہے یا عدم کو، یا ان میں سے کسی ایک کو بھی نہیں چاہتا، پس اسی حکم سے یہ تین قسمیں پیدا ہوگئیں، یعنی واجب لذاتہ، ممکن لذاتہ، ممتنع لذاتہ، باقی یہ احتمال کہ کوئی ایسا مفہوم بھی ہوسکتا ہے جو عدم اور وجود دونوں کا مقتضی ایک ساتھ ہو، تو ادنیٰ توجہ سے یہ احتمال سامنے سے ہٹ جاتا ہے اور یہی غرض اس دعوے سے ہے کہ عقلی طور پر (مفہوم) ان ہی تین قسموں میں منحصر ہے، لیکن جب بات دلیل و برہان کے دائرے میں آئی، تو اب یہ محسوس ہوا کہ اگر عقلی نظر و فکر سے کام لیا جائے تو نظر آتا ہے کہ کسی ماہیت کا اس طور پر ہونا کہ وہ وجود کو مقتضی ہو، بالکل ایک غیر معقول امر ہے، اگرچہ ابتدائی طور پر سلسلۂ تقسیم میں ایک قسم ایسی پیدا ہوتی ہے، بہرحال اسی وجہ سے انھوں نے واجب کے ایک معنی مقرر کرلئے، مگر جب اس کے خواص کی تفصیل کا وقت آیا، تو اس وقت ان پر واجب الوجود کے ایک اور معنی کا انکشاف ہوا، جیسا کہ پھر لوٹ کر ہم اس کا عنقریب ذکر کریں گے،

اور تعلیمی سہولتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے، بعض موقعوں پر بسا اوقات یہ ایسا کیا کرتے ہیں، ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے کہ یہی حکما،

(کائناتی آثار اور موثر یعنی حضرت حق تعالیٰ کے درمیان) عقلی اور نفسی اور جسمانی طبائع کے وسائط ثابت کرتے ہیں اور ان واسطوں کی طرف علیت اور اضافہ، و آثار کو منسوب کرتے ہیں، کیونکہ ان کو اس پر اعتماد ہوتا ہے، کہ دوسری جگہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وجود اور ہستی میں واجب تعالیٰ کے سوا اور کوئی دوسرا موثر نہیں ہے، اور عقلی نفسی۔ طبعی مبادی کو جو علت یا موثر قرار دیا جاتا ہے، تو اس کی وجہ محض یہ ہوتی ہے، کہ یہ چیزیں حضرت واحد کے فیض تاثیر کے شرائط اور اس کے معدات ہیں اور اس کے جود و رحمت کے مختلف پہلوؤں اور جہتوں، کی تکثر کی یہ شکلیں ہیں، اور ہم اپنے مخصوص مقاصد کے سلسلۂ بیان میں اس طرز عمل کی عموماً پابندی کریں گے کہ پہلے قوم یعنی حکماء کے مسلک پر چلیں گے، اور ہمارا یہ طریقہ مباحث کے آغاز اور ان کے درمیانی سلسلے میں جاری رہے گا، لیکن غایات اور نتائج بحث کے موقعوں پر ہم ان سے جدا ہو جائیں گے اور ہم نے یہ راہ خاص کر اس لیے اختیار کی ہے، تاکہ جن امور کے ہم درپے ہیں، ان کے سمجھنے سے لوگ ابتدائی طور پر بھڑک نہ اٹھیں، بلکہ شروع شروع میں ہم ان کو مانوس کریں گے تاکہ میری بات ان کے کانوں میں پہنچ کر قبولیت کا درجہ حاصل کرے، غرض صرف ان کے ساتھ مہربانی کرنی ہے،

بہرحال جس طرح واجب کے اس معنے کو جسے ابتداءً طلبہ اس تقسیم کے نتیجے سے سمجھتے ہیں، یہ بدل دیتے ہیں، اسی طرح ہم نے بھی بعض موقعوں پر ممکن کے یہ معنے بیان کرکے کہ جو واجب کے سوا ہو، اس مفہوم کو بدل دیا ہے جو لفظ ممکن سے عام طور پر جمہور سمجھا کرتے ہیں، جیساکہ تمھیں عنقریب معلوم ہوگا،

الحاصل تقسیم کے اس سلسلے میں جو طریقے ان کی کتابوں میں پائے جاتے ہیں، ان میں تحقیق سے زیادہ قریب جو بات ہے، وہ یہ ہے کہ ہر موجود جسے عقل صرف موجود ہونے کی حیثیت سے تصور کرے، اور اس کے سوا اور تمام امور سے قطع نظر کر لے) تو اس وقت یا تو ایسا ہوگا، کہ اس موجود کی

نفس ذات سے صرف ذات کی حیثیت سے ایسی موجودیت کے مفہوم کو جو اپنے عام معنے کے لحاظ سے تمام موجودات پر حاوی ہو، (عقل پیدا) اور منتزاع کرے گی، اور اس پر موجود ہونے کا حکم لگائے گی، یا ایسا نہ ہوگا، بلکہ اس سے (موجودیت کے انتزاع) کے لیے نفس اس شے کی ذات کافی نہ ہوگی، بلکہ اس کے سوا بھی کسی اور چیز کی ضرورت ہوگی، مثلاً جب تک اس موجود، کا انتساب کسی شے کی طرف نہ ہوے یا اس کی ذات کے ساتھ کوئی اور چیز جوڑی نہ جائے، یا اس کے علاوہ کوئی اور بات ہو؛

پس (اس میں سے) جو امر اول ہے، وہی واجب لذاتہ حق اول اور اشراق کی زبان میں نورالانوار اور فیثاغورسیوں کی اصطلاح میں وحدت حقیقیہ، اور صوفیوں کے محاوروں میں حقیقۃ الحقایق، وغیرہ کا مفہوم ہے؛

اور دوسری قسم ممتنع تو ہو نہیں سکتی، کیونکہ میں نے مقسم (بجائے مفہوم کے) موجود کو قرار دیا ہے، بس اس لیے اسی دوسری قسم کا نام ہم ممکن رکھدیتے ہیں، خواہ (ایسا موجود) ماہیت ہو، یا انیت (ہستی) ہو، ہاں اتنی بات ہوگی کہ ماہیات کی موجودیت کی صورت میں، وجود کو اس کے ساتھ جوڑنا پڑے گا، یا ماہیت کو وجود کے ساتھ رنگین ہونا پڑے گا اور خود وجودات کی موجودیت کی صورت میں، (اس کے موجود ہونے کے لیے ضرور ہوگا) کہ جاعل تام اور خالق سے اس کا صدور ہو (یہ صدور ایسا ہوگا) جیسے ہیکلوں، اور قوابل، پر روشنیوں یا ظلال کا انعکاس ہوتا ہے، بلکہ (وجودات کی موجودیت کے معنے ایسی صورت میں یہ ہوں گے) کہ ان وجودات کا ان وجودی اطوار میں تطور ہوتا ہے، جنھیں ماہیتوں کی طرف ایک قسم کے اتصاف یا انصباغ اور استکمال کی نسبت ہے، اور جاعل قیوم کے ساتھ قیام نزول تشعشع درخشانی فیض، ریزش وغیرہ کا تعلق ہے جیسی کہ اس کے تقدس اور رغنا کے شایان شان ہے۔

بہر حال اس تقریر کی بنیاد پر، اب وجود عام کے مفہوم کا مصداق، اور اس کلی معنے کے انتزاع کا مبداء، واجب لذاتہ میں خود اس کی ذات نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ہوگا، جس میں قطعاً کسی دوسری جہت یا ذات کے سوا کسی اور امر کے اعتبار کی بالکل حاجت نہیں، خواہ وہ امر کوئی انضمامی حیثیت ہو، یا کوئی ایسی انتزاعی حیثیت ہو جسے تعلیلی (طور پر ذہن پیدا کرے) یا تقییدی طور پر،

اور ممکن میں (موجود کا مصداق وہی چیز ہو سکتی ہے) جس میں کسی اور حیثیت کا واسطہ فرض کیا جائے، خواہ وہ حیثیت انضمامی اور اتحادی ہو، اگر (ممکن سے مراد) ماہیت ہو، یا ارتباطی اور تعلقی ہو، اگر اس سے وجود ہی کی کوئی خاص نوعیت مراد لی جائے، کیونکہ عنقریب تم پر یہ بات ایک طرح کی برہانی صورت میں واضح ہونے والی ہے، کہ ممکن کے موجود ہونے کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہیں کہ موجود کی حقیقت کے ساتھ اس کا اتحاد ہو گیا، جیسا کہ اس کی طرف اشارہ بھی کیا گیا ہے، اور ممکن کے وجود کے امکان کا سارا دار و مدار اس پر ہے (کہ اس کے وجود میں غیر کی طرف محتاج اور مفتقر ہونے کی شان پائی جاتی ہے) اور واجبی وجود کا مناط و مدار غیر سے بے نیاز اور غنی ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے،

پس اگر (یہ مانا جائے) کہ ماہیات کی حقیقت سے وجود خارج ہوتا ہے، تو اس وقت اس کے امکان کے معنے یہ ہوں گے کہ نفس کو اس کی ذات کے لیے نہ وجود کی ضرورت ہے، نہ عدم کی، (اور اگر یہ مانا جائے کہ وجودات ہی نفس ممکنات ہیں) تو اس وقت وجودات کے امکان کے معنے یہ ہوں گے کہ ان کی ذاتوں کا مرتبط اور متعلق ہو کر پایا جانا بھی ان کا امکان ہے، اور ان کے امکان کو غیر کے ساتھ تعلقات اور روابط ہیں، اسی لیے ان کی حقیقت صرف تعلقی اور ان کی ذاتیں صرف جگمگاہٹیں، اور درخشانیاں ہیں، نہ انھیں، ذاتی طور پر استقلال حاصل ہے

اور نہ وجود کے لحاظ سے یہ مستقل ہیں،

بخلاف کلی ماہیتوں کے کہ گو وجود سے پہلے انھیں کسی قسم کا ثبوت حاصل نہیں ہے، لیکن باین ہمہ یہ ایسے اعیان ہیں، جن کو ان کی کنہ اور حقیقت کے لحاظ سے دائرۂ تصور میں لایا جا سکتا ہے، جب تک ان کے وجودات ہیں، خواہ وہ وجودات صرف عقلی ہی کیوں نہ ہوں، کیونکہ جب تک ہستی اور وجود کی روشنی سے یہ روشن نہ ہوں گے، ان کی طرف عقلی اشارہ بھی تو نہیں کیا جا سکتا کہ وہ زمانے کے کسی وقت میں نہ موجود ہیں نہ معدوم، بلکہ واقعہ یہی ہے، کہ وہ ازلاً و ابداً اپنی ذات کے پردوں میں، اور اپنے اصلی خفا کے ساتھ ہمیشہ باقی ہیں، ان کے حقایق تعلقی حقایق نہیں، اسی لیے ان کی طرف یہ اشارہ کیا جا سکتا ہے اور یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ "یہ وہی ہیں" یا یہ کہ نہیں ہے وہ لیکن وہی" اور "وہی" نہ موجود ہیں "نہ معدوم، نہ مقدم ہیں، نہ موخر" نہ ان سے کوئی چیز نکلی ہے، اور نہ وہ کسی سے صادر ہوئی ہیں، نہ ان کا کسی سے تعلق ہے، اور نہ وہ جاعل ہیں اور نہ مجعول،

خلاصہ یہ کہ (ان ماہیات کلیہ) کی طرف نفس ان کی ذات کی حیثیت سے اس وقت بھی جس وقت ان کی طرف وجود کو مجازی طور پر منسوب کر دیں، کسی نعت یا صفت کا انتساب نہیں ہو سکتا، یا کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا بجز اس کے کہ "وہ وہی ہے" اس کے سوا اور کوئی بات اس کی طرف منسوب نہیں ہو سکتی) بخلاف (نظریۂ) وجودات کے، کہ ان کے حقایق چونکہ تعلقی ہیں، اس لیے عقل کے لیے یہ ناممکن ہے، کہ قیوم جاعل سے جدا کر کے اس کی طرف یہ اشارہ کر سکے کہ "یہ وہی ہے" کیونکہ ان کے لیے کوئی جداگانہ ہویات اور شخصیات جو بذات خود مستقل ہوں نہیں ہیں۔

لیکن با ایں ہمہ صرف عینی ہستیاں ہیں جن میں کسی قسم کا ابہام نہیں ہے اور یہ محض وجودات بغیر ماہیات کے ہیں، فقط انوار ہیں جن میں ظلمت کی گنجائش نہیں، لیکن اس کے تصور کے لیے ایسے ذہن لطیف و ذکی کی

حاجت ہے، جس کی لطافت و ذکاوت، و دقت اپنے انتہائی درجے پر پہنچی ہوئی ہو اسی لیے کہا گیا ہے کہ یہ طورِ عقل سے بالاتر طور ہے، کیونکہ اس کے لیے دراصل ایک مستقل فطرت اور ثاقب طبیعت کی ضرورت ہے۔

تو جس طرح غیر بسیط (یعنی مرکب) ماہیتیں جن کی حد اور تعریف ہو سکتی ہے، حدود کے اعتبار سے ان کا تصور اور ان کے کنہ ذات تک رسائی نہیں ہو سکتی، جب تک ان مقومات ذاتیہ کا تصور نہ کر لیا جائے۔ جو ان کی ذات پر مقدم ہے، اسی طرح ان وجودات کی کنہ ذات تک رسائی نہیں ہو سکتی، جو نفس اپنی اپنی ذات کی حیثیت سے فقر اور احتیاج محض ہیں، جب تک کہ اس شئے کنہ کا علم نہ حاصل ہو جائے، جو ان وجودات کا مقوم ہو، یعنی اس کے وجودی مبادی اور فاعلی مقومات کے علم کا حاصل کرنا ضروری ہے۔

اور جو شخص کامل غور و فکر سے کام لے گا، وہ یہ سمجھ سکتا ہے کہ منطقی جو یہ کہتے ہیں کہ حد اور برہان حدود میں باہم مشترک ہوتے ہیں کہ اور برہان کا حد اوسط دراصل وہی متاخر حد ہے، جس کا نام حد کی صورت میں فصل ہو جاتا ہے، نیز معلم اول نے جو اپنی کتاب (اثولوجیا) میں جو ذکر کیا ہے، کہ کیا ہے؟ اور کیوں ہے؟ کے سوالات کا جواب اکثر چیزوں میں ایک ہو جاتا ہے ان تصریحات میں لطیف بلکہ سچ پوچھو تو واضح اور صاف اشارے اسی امر کے مل سکتے ہیں جیسے میں کہہ رہا ہوں، خلاصہ یہ ہے، کہ ممکن کو اس کے مقومات سے ماہیت اور وجود کے اعتبار سے مجرد فرض کرنا دراصل ذہن انسانی کا ایک تحلیلی عمل اور تصرف ہے۔

بہر حال گذشتہ بالا بیان سے امکان اور وجوب کے جو معنی معلوم ہوئے، ان سے یہ امر بخوبی روشن ہو گیا کہ وہ چیز جس کا حق صرف امکان اور اقتضا ہے، اس کے لیے کسی طرح جائز نہیں کہ اپنی ذات کی ہستی اور وجود کی وہ مقتضی ہو، نہ (یہ اقتضا) اس کا تام ہو سکتا ہے، اور نہ ناقص، اس کے وجود اور عدم میں باہم کسی کو کسی پر، کوئی ترجیح

حاصل نہیں، خواہ (کسی وجہ) سے وہ وجوب کی حد تک پہنچ جائے، یا نہ پہنچے، اس کے بعد پھر یہ تجویز کرنا کہ ممکن کی ذات بھی وجود کے رجحان کو یا اس کے اولویت کو مقتضی ہوتی ہے، اور وہی اس کے تحقق کا باعث ہوتا ہے یہ محض اس امر سے غفلت کا نتیجہ ہے، کہ ممکن نفس اپنی ذات کی حیثیت کے سبب سے قطع نظر کرنے کے بعد صرف باطل اور کچھ نہیں ہے، ایسی صورت میں) اسے نہ کوئی امتیاز حاصل ہوتا ہے نہ اس میں تاثیر ہوتی ہے، نہ کسی قسم کا اقتضا نیز اس پر بھی تو غور کرنا چاہیے، کہ اگر کسی ممکن کی ذات اپنے وجود کی اولویت یا رجحان کو مقتضی ہو، تو یقیناً ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے، کیونکہ وجود سے پہلے (جب اس ممکن کو) نہ کوئی تمیز حاصل تھی اور نہ خصوصیت تو اب اگر کسی ممکن کے لیے یہ جائز ہو، کہ وہ وجود کی اولویت، یا کسی خاص خصوصیت کا اپنے مرتبۂ وجود میں مقتضی ہے، اور کوئی دوسرا ممکن بھی وجود کی اولویت اور کسی مرتبۂ وجود میں ایسی خصوصیت کا مقتضی نہ ہو، یا وجود کے اس مرتبے میں بطلان محض اور کچھ نہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں میں باہمی کوئی امتیاز نہیں ہے، تو یقیناً اس سے وہی ترجیح بلا مرجح اور تخصیص بلا مخصص لازم آتی ہے۔

اسی امکان ذاتی کے معنے کی طرف جو تمام ممکنات کو حاوی ہے، حق تعالیٰ نے اپنے قول۔ کل شیء ھالک الا وجھہ (ہر چیز ہالک ہے سوائے خدا کے وجہ کے) میں ارشاد فرمایا ہے؛ کیونکہ ہلاکت کے یہی معنے ہیں، کہ وجود کا اسے استحقاق نہیں ہے؛ اور وجہ کو مستثنیٰ کیا گیا، کہ وہی دراصل وجوب کی جہت ہے؛ یعنی وجود کا بالفعل ہونا ہے، اور کہا جاتا ہے کہ اسی روحانی نغمے سے بنی صلی اللہ علیہ وسلم کی روح میں وجد پیدا ہوا اور وہ وجد علوی تھا نہ سفلی جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لبید کے اس مصرعہ کو سنا کہ اس نے کہا ہے، الا کل شیء ما خلا اللہ باطل۔ (ہاں اللہ کے سوا ہر چیز باطل اور ہیچ ہے) وکل نعیم لا محالۃ زائل (اور ساری نعمتیں بالآخر زوال پذیر ہیں، اس سے آپ کی (روح) میں حسی نہیں بلکہ ایک قدسی طرب

پیدا ہوا اور فرمایا۔ اللھم الاعیش الا عیش الاخرہ۔ (اے پروردگار، زندگی نہیں ہے، مگر صرف آخرت کی زندگی)

حق اور صدق کی اصطلاح

لفظ حق سے کبھی وہ وجود مراد لیتے ہیں، جو اعیان اور خارج میں مطلقاً موجود ہو؛ گویا شے کی وجود عینی ہی کو اس کی حقیت کہتے ہیں، اور کبھی (حق) سے مراد وہ وجود لیا جاتا ہے جو دائم اور ہمیشہ رہنے والا ہو؛ اور کبھی (اس لفظ حق) سے مراد واجب لذاتہ بھی ہوا کرتا ہے، اور کبھی حق سے اس قول یا عقد (جملہ یا قضیہ) کا وہ حال مقصود ہوتا ہے؛ جو واقع کی مطابقت سے اسے حاصل ہو؛ مثلاً کہا جاتا ہے کہ یہ قول حق ہے، یا یہ اعتقاد حق ہے؛ اور حق سے جب اس مفہوم کا اعتبار کیا جاتا ہے؛ تو اسی کو صادق کہتے ہیں؛ (فرق اتنا ہے) کہ (قول یا اعتقاد) کو جب کسی امر کی طرف منسوب کریں تو اسے صادق کہتے ہیں؛ اور جب امر کو (قول یا اعتقاد) کی طرف منسوب کریں تو اس اعتبار سے اس کا نام حق ہو جاتا ہے۔ اور اس نے غلطی کی جسے یہ وہم ہوا کہ امر جیسا واقع میں فی نفسہ ہے؛ اس کی نسبت جب قول اور عقد کی طرف کی جائے، تو اسی کی تعبیر حقیت سے کی جاتی ہے؛ اور اسی فی نفسہ امر کی طرف جب قول یا اعتقاد کو منسوب کیا جائے تو اس کا نام صدق ہوتا ہے؛

(اور یہ اس لیے غلط ہے) کہ اس وجہ سے دونوں میں امتیاز پیدا کرنا بہت دور از کار مہمل بات ہے۔ اور اقوال میں احق ترین قول وہ ہے جس کا صدق دائمی ہو؛ پھر اس میں بھی بہت زیادہ (حق تر وہ ہے) جس کا صدق اوّلی ہو؛

اور تمام اقوال میں حقیت اولیہ کا استحقاق جسے سب سے پہلے حاصل ہے؛ اور جس کا انکار صرف سفسطہ اور مغالطہ یا محض فریب ہے؛ وہ یہ قول ہے، کہ ایجاب اور سلب کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے؛ کیونکہ جتنے اقوال ہیں، تحلیل کے بعد سب کی انتہا اسی پر ہوتی ہے؛ جو

اس قول کا منکر ہے، وہ در اصل سارے مقدمات اور نتائج کا منکر ہے، اور یہ تو موجود کے ان عوارض کا ایک خاصہ ہے، جب اس کو صرف موجود کی حیثیت سے تصور کیا جائے، کیونکہ سارے موجودات کے لیے یہ عام ہے،

سوفسطائیوں کے مسلک کی تنقید

شیخ نے شفاء میں سوفسطائیوں کی برائیوں کا ذکر کرتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان سے پوچھا جائے، کہ آیا تم اسے بھی جانتے ہو یا نہیں کہ تمھارا یہ "انکار" خود حق ہے یا باطل یا تمھیں اس میں بھی شک ہے، اگر ان امور میں سے کسی چیز کے جاننے، اور علم کا یہ اقرار کریں، تو پھر انھوں نے کسی ایک چیز کی حقیت کے اعتقاد کا تو اقرار کر لیا، خواہ یہ اعتقاد، حق کے انکار کا ہو، یا باطل کے اعتقاد کا یا ان میں شک کرنے کا، بہرحال یہ جو حق کے مطلقاً انکار کے مدعی تھے، یہ دعویٰ تو ساقط ہو گیا اور اگر (سب کے جواب میں) یہ کہیں کہ ہمیں سب ہی میں شک ہے، تو ان سے کہا جائے گا کہ تم کو اس کا بھی علم ہے یا نہیں کہ تم شک کر رہے ہو، یا تم انکار کر رہے ہو، بہرحال ان میں سے کسی خاص اور معین قول کا تمھیں علم ہے یا نہیں اب اگر یہ اس کا اقرار کریں کہ یہ شک میں مبتلا ہیں یا یہ منکر ہیں، اور ان اشیا میں سے کسی خاص شے کا انھیں علم ہے، تو انھوں نے کسی ایک چیز کے علم کا اور کسی ایک حق کا اقرار کر لیا، اور اگر یہ کہیں کہ "ہم کچھ نہیں سمجھ رہے ہیں"، ہم یہ بھی نہیں سمجھتے کہ ہم نہیں سمجھ رہے ہیں، اور ہمیں ہر چیز میں شک ہے یہاں تک کہ ہمیں خود اپنے وجود اور عدم میں شک ہے، بلکہ اس شک میں بھی شک ہے، اور تمام اشیاء کے ہم منکر ہیں، حتیٰ کہ اس انکار کے بھی، تو گویا ان کی زبان اب ایسی باتیں بولنے لگی جو صرف عناد پر مبنی ہے، ایسی صورت میں ان کے سامنے حجت و دلیل پیش کرنے کی بنیاد ہی منہدم ہو گئی، اور اب ان کی راہ نمائی کی امید منقطع ہو جاتی ہے اس کے بعد ان کا علاج صرف یہی ہے کہ ان کو آگ میں گھسنے پر مجبور کیا جائے کیونکہ اب تو آگ اور آگ کا عدم ایک ہی چیز ہے، انھیں پیٹا جائے کیونکہ

در داور درد کا نہ ہونا اب دونوں ایک ہی بات ہے)

"ایک ذیلی بات"

مفہوم کی تقسیم ان تینوں مواد، یعنی، واجب۔ ممکن۔ ممتنع کی طرف، حقیقی تقسیم ہے، یا حقیقی قسمت کی ہم رتبہ ہے۔ کیونکہ وجود اور عدم، یا سلب و ایجاب دونوں پہلوؤں کے ضروری ہونے کا احتمال فطرت سلیمہ کے نزدیک قطعاً ناقابل اعتبار ہے، اور یہ تقسیم ایسی ہے؛ جو ہر اس مفہوم میں جاری ہوتی ہے، جسے کسی محمول کی طرف منسوب کیا جائے۔ مثلاً (کہا جا سکتا ہے) کہ ہر مفہوم کے لیے یا حیوانیت کا ثبوت ضروری ہوگا، یا ممتنع ہوگا، یا ممکن ہوگا، لیکن علم کلی میں جب واجب اور اس کی دونوں قسمیں یعنی (ممتنع اور ممکن) کی اصطلاح کا ذکر کیا جاتا ہے؛ تو ذہن عموماً صرف (اس تعلق) کی طرف پیش قدمی کرتا ہے، جو وجود کے اعتبار سے مفہوم (کی تقسیم کرتا ہے) بہرحال علم منطق میں بھی یہی اصطلاح بجنسہ مروج ہے، لیکن وہاں اس کو خاص کر کے صرف ایک محمول یعنے وجود ہی کو پیش نظر رکھ کر اس اصطلاح کا اطلاق کیا جاتا ہے؛ اور وہ جو بعضوں کو یہ وہم ہوا (کہ علم کلی اور منطق) کی اصطلاحوں میں معنوی طور پر مغائرت ہے ورنہ پھر ماہیات کے لوازم اپنی ذات کے اعتبار سے واجب ہو جائیں گے، تو اس وہم کا اندفاع یوں کیا جائے گا، کہ اس سے اگر کچھ لازم آتا ہے، تو صرف یہ ہے کہ مثلاً چار کے عدد کا جفت اور زوج ہونا واجب ہے نہ یہ کہ خود زوجیت وجود کے اعتبار سے واجب ہو جاتی ہے، بہرحال معنے کا اختلاف محض محمول کے اختلاف پر مبنی ہے؛ نہ کہ نفس مفہوم وجوب پر جو (مواد ثلثہ) میں سے ایک مادہ اور جہت ہے؛

اور صاحبان بحث میں سے بعض بزرگوں کے خیال میں چونکہ یہ بات نہیں آئی کہ ماہیت کا لازم، مثلاً چار کے عدد کو جو زوجیت

لازم ہے تو ایسے لوازم در اصل اپنی ماہیت کی طرف بالذات منسوب ہوتے ہیں؛ اور ان حقایق امکانی میں بھی جن کا تحقق بغیر جاعل کے نہیں ہو سکتا؛ (ان لوازم ماہیت کا) رابطی ثبوت نہ جاعل پر موقوف ہوتا ہے مگر صرف عرضی طور پر، اور نہ خود ان ماہیتوں کے وجود پر یہ ثبوت موقوف ہوتا ہے، مگر وہ بھی بالعرض ہی، کیونکہ (ان لوازم کا اقتضا) ایسی حالت میں ہوتا ہے جب ماہیت وجود کے ساتھ مخلوط ہو، بہرحال نفس ذات کی حیثیت سے (لوازم کا ثبوت رابطی) ماہیت کے لیے (وجود پر اس طرح موقوف نہیں ہے) کہ ان لوازم کے اقتضا کی علت عقل میں ماہیات اور وجود کی حیثیت سے مرکب ہو کر اس طرح محسوس ہو؛ کہ جو قضیہ اس سے بنے اس میں حکم اس وصف پر مبنی ہو۔

(چونکہ بعض بزرگوں کے سامنے یہ بات نہ تھی) اس لیے ان میں یہ خیال پیدا ہو گیا، کہ لوازم کا اپنے ملزومات کے لیے نفس ذات کی حیثیت سے وجوبی طور پر، ثبوت اسی وقت متصور ہو سکتا ہے کہ ملزوم کا وجود نفس اپنی ذات کی حیثیت واجب ہو؛ کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا، تو لازم آتا ہے کہ لوازم کا ثبوت اپنی ماہیتوں کے لیے ان ماہیتوں کے ایجاد کرنے والے پر موقوف ہو جائے، اور اسی بنا پر انھوں نے یہ نظریہ بھی بنا لیا کہ چار کا عدد زوج ہوتا ہے، اس قول میں ضرورت کا حکم جو لگایا جاتا ہے؛ یہ صرف چار کے موجود ہونے کے ساتھ وابستہ ہے، یعنی ایک وصفی ضرورت ہے؛ جو وجود کی قید کے ساتھ مقید ہے، (حالانکہ واقعہ یہ ہے) کہ انھوں نے ذاتی ضرورت میں، اور اس ضرورت میں جو کسی چیز کے ساتھ موصوف ہونے کے ساتھ مشروط ہوتی ہے؛ فرق نہیں کیا اور نہ انھوں نے اس ضرورت میں جو ازلی ہوتی ہے؛ مثلاً ہم کہتے ہیں، کہ خدا قادر اور حکیم بالضرورت ہے، اس میں اور اس ضرورت میں جو صرف وجود کی حالت میں صادق آتی ہے انھوں نے تمیز کی۔

(اور میں نے جو کہا کہ وہ ضرورت جو صرف وجود کی حالت میں صادق آتی ہے) میری مراد اس سے یہ ہے کہ وجود کی معیت میں صادق آتی ہے؛ نہ یہ کہ وہ ضرورت وجود کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے (جیسے چار کا زوج اور جفت ہونا کہ اس لزوم میں وجود کی محض معیت ہے نہ کہ وجود اس ثبوت کی علت ہے، کیا وہ ضرورت جو کسی شے کی وجہ سے زمانی طور پر پیدا ہوتی ہے یا غیر زمانی طور پر، اور اس ضرورت میں، جو کسی شے کے دوام کے ساتھ ہو، اور اس ضرورت میں جو ازلی اور سرمدی طور پر ثابت ہو کوئی محصل اور ٹھوس فرق نہیں ہے؛ تمھیں چاہیئے کہ اسی کو اپنی (فہم) کی راہ بناؤ، تاکہ اس کے ذریعے سے وہ ذاتی ضرورت جو کسی وصف کی معیت کی وجہ سے نہ کہ اس وصف کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے تم پر واضح ہو جائے۔ اور وہ ضرورت جو صفت وجود کی معیت کے ساتھ نہ کہ وجود کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے، میرے نزدیک ماہیتوں کے ان ذاتیات میں جو ماہیت پر مقدم ہوتے ہیں اور ان لوازم میں جو ماہیت سے متاخر ہوتے ہیں، یہ ضرورت دونوں میں مشترک ہے؛ فرق دونوں میں جو کچھ ہے، وہ صرف اس تقدم اور تاخر کی بدولت ہے جو نفس ذات اور ماہیت کی رو سے ان کے لیے ضروری ہے؛ نہ کہ یہ تقدم و تاخر بالطبع یا علت مشہورہ کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔

فصل — ایک ہی چیز بالذات واجب ہو؛ اور پھر اسی شے کا وجوب غیر سے بھی حاصل ہو؛ اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا، کہ ایسا نہیں ہو سکتا، اس کے ساتھ اس کو بھی ثابت کیا جائے گا کہ دو ایسی چیزیں جن کا وجود واجب ہو؛ ان دونوں میں لزوم کا علاقہ نہیں ہو سکتا۔

(پہلے دعوے کی تقریر یہ ہے) کہ اگر ہم کوئی ایسی شے فرض کریں

جس کے لیے نفس ذات کی حیثیت سے علت اور سبب نہیں ہے، تو پھر یہ نہیں ہو سکتا کہ اسی چیز کا وجوب یعنی اس کے عدم پر وجود کی ترجیح کسی علت کے ذریعے سے حاصل ہو؛ کیونکہ تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ کسی شے کے واجب بالذات ہونے کا دار مدار اور مناط صرف اس پر ہے، کہ جب نفس ذات کی حیثیت سے اس شے کی ذات کا لحاظ کیا جائے تو اس حکم کی مطابقت کرے کہ وہ موجود ہے اور اس سے موجود ہونے کی حکایت اس طور پر کی جاتی ہو؛ کہ اس مطابقت اور حکایت کے لیے اسی شے میں کوئی انضمامی یا انتزاعی حیثیت کے اضافے کی ضرورت نہ ہو؛ خواہ یہ انتزاعی حیثیت تقییدی ہو، یا تعلیلی کیونکہ جب اشیا کسی حکم کی مصداق بنتی ہیں تو اس کی یہ مصداقیت کبھی موضوع کی صرف ذات کا اقتضا اس طور پر ہوتا ہے، کہ اس میں مطلقاً کسی دوسری چیز کے اعتبار کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اور اسی کو ضروری ازلی دائم کہتے ہیں اور کبھی گو موضوع ہی کی ذات ہوتی ہے؛ اور اس کے لیے کسی شرط یا علت کے فرض کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہوتی، لیکن اس حکم کے لیے اتنی بات ہوتی ہے کہ اس کے لیے موضوع کا ثبوت کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہوتا ہے، بہر حال یہ حیثیت یعنی اتصاف یا ثبوت کی حیثیت گو اس حکم میں ماخوذ ہوتی ہے؛ لیکن صرف ظرف ہونے کی حد تک اس حیثیت کا لحاظ کیا جاتا ہے نہ کہ یہ اس حکم کے لیے علت ہوتی ہے، یا حکم کو اس حیثیت کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے، مثلاً ہمارا یہ قول کہ انسان حیوان ہے، اور یہ قول کہ انسان انسان ہے، اس حکم کو ضروری ذاتی کہتے ہیں، اور کبھی صرف موضوع کی ذات ہی ہوتی ہے لیکن اس میں تعلیلی حیثیت کا اعتبار بھی کرنا پڑتا ہے۔ اگرچہ حکم کے مصداق سے یہ حیثیت خارج ہوتی ہے؛ نیز کبھی ذات موضوع کے سوا کسی تقییدی حیثیت کے اضافے کی بھی ضرورت ہوتی ہے؛ خواہ یہ حیثیت سلبی ہو، جیسے "زید اندھا ہے" (اس حکم میں زید کی ذات کے ساتھ نابینائی کا اعتبار کرنا ضروری ہے) (جو ایک سلبی امر ہے) یا اضافی ہو، جیسے

اس حکم میں کہ "آسمان ہمارے اوپر ہے" (کہ اوپر ہونا ایک اضافی وصف ہے)
یا وہ حیثیت اعتباری ہو، جیسے اس حکم میں کہ زید ممکن ہے (کہ امکان صرف
اس ذات کا ایک اعتبار ہے) یا انضمامی ہو، جیسے زید سفید ہے (کہ حکم کی
بنیاد اس پر مبنی ہے کہ زید میں ایک انضمامی صفت یعنی سفیدی کی یافت ہو)
بہر حال واجب الوجود پر موجود ہونے کا اطلاق دراصل اس قسم میں داخل ہے
جس کو ضروری ازلی کہتے ہیں؛ کیونکہ کسی شے کے واجب لذاتہ ہونے کے
یہی معنی ہیں، کہ جب اس شے کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے بذاتہ
اس طور پر اعتبار کیا جائے کہ اس اعتبار کے اندر نفس ذات کے سوا خواہ
کوئی سا معنے ہو، یا کوئی سی بھی حیثیت ہو قطعاً شریک نہ ہو، تو اس وقت بھی
اس پر وجود یا موجود ہونا صادق آرہا ہو؛ اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ
اب اگر کوئی ذات جو واجب ہے اپنے موجود ہونے میں کسی ایسی علت کا
سہارا لے رہی ہو؛ جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دیدے، اور خود اس کی
ذات سے خارج ہو؛ تو اب دو ہی حالتیں ہیں؛ یا تو یہ ہوگا کہ اس واجب
کے وجود کا جو مقتضی اور علت ہو، اگر وہ (دائرۂ وجود سے) مرتفع ہو جائے؛
یا اس کے ارتفاع کو فرض کیا جائے، یا اس کے تاثیر (وجودی) سے قطع نظر
کر لیا جائے جو (اس علت کی بدولت) اس واجب میں پیدا ہو رہی ہے؛
ان صورتوں میں سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا اس کے بعد وہ واجب موجود کا
مصداق بنا رہتا ہے؛ اور اس سے موجودیت کی حکایت ہو سکتی ہے؛
یا ایسا نہ ہوگا، اگر پہلی بات مانی جائے گی، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ
اس واجب کے وجود کے ایجاب اور اس کے عدم کو وجود پر ترجیح
دینے میں اس غیر کا کوئی اثر نہیں ہے؛ کیونکہ اس غیر کے وجود کا فرض
اور اس کے عدم کا فرض جب دونوں اس کے لیے مساوی ہیں؛ یا اس
غیر کا اعتبار کرنا نہ کرنا دونوں باتیں اس کے لیے برابر ہیں، حالانکہ
فرض یہ کیا گیا تھا، کہ یہ غیر (واجب) کی ذات میں موثر ہے یہی خلاف
فرض ہے؛ اور اگر دوسری صورت تسلیم کی جائے تو پھر جس کو واجب بالذات

فرض کیا گیا تھا وہ واجب بالذات باقی نہیں رہتا، پس تالی کی دونوں شقیں باطل ہو گئیں، اور تالی کی دونوں شقین باطل ہو جائیں تو مقدم کا بطلان ظاہر ہی ہے؛

الحاصل کسی ایسے واجب الوجود کا جس کا وجوب ذاتی ہو، اس کے متعلق یہ کہنا کہ اس کا وجوب یا اس کے وجود کو عدم پر ترجیح کسی غیر کے ذریعے سے حاصل ہوئی ہے، قطعاً باطل ہے، (اور اسی سے یہ کلیہ پیدا ہوتا ہے) کہ ہر وہ موجود جس کا وجوب، یا جس کے وجود کو عدم پر ترجیح غیر سے حاصل ہوتی ہے، اس کے لیے ضرور ہے کہ وہ ذاتی طور پر ممکن ہو،

اور اسی مقام سے یہ بات بھی روشن ہو جاتی ہے، کہ یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ کسی ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود سے کوئی لزومی علاقہ ہو، کیونکہ چند امور میں عقلی علاقہ اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے، جب ان میں سے ایک دوسرے کی ایسی علت اور سبب ہو، کہ اسی کی بدولت اس دوسرے کے وجود کو عدم پر ترجیح حاصل ہو، یعنی علت موجبہ ہو، یا یہ لزومی علاقہ ایسے چند امور میں پیدا ہو سکتا ہے، جو کسی ایسی ایک علت کے معلول ہوں، جس نے ان امور کے وجود کو عدم پر ترجیح بخشی ہو، یعنی علت موجبہ ہو، اب خواہ بلا واسطہ علت موجبہ ہو یا وسائط کے ساتھ، کیونکہ ہم یہ جانتے ہیں، کہ ایسے امور جن میں علت یا معلولیت یا اقتضاء اور ارتباط کا علاقہ بلا واسطہ یا بالواسطہ نہ ہو، ان کے امور کے متعلق عقل یہ جائز قرار دیتی ہے کہ ان میں سے کسی ایک کے وجود کو دوسرے سے منفک اور جدا کر کے فرض کیا جائے، پس اگر ان دو فرضی واجبوں میں کوئی ذاتی تلازم مانا جائے اور کوئی عقلی ہمدوشی باور کی جائے تو ان میں سے کسی ایک کا یا دونوں کا معلول ہونا ضروری ہو گا۔ مطلب یہ ہوا کہ کوئی واجب شے بھی ممکن ہو سکتی ہے، حالانکہ یہ وجوب ذاتی کے منافی ہے؛ وہذا خلف۔ اور ایک اور طریقے سے بھی اس مدعا کو ثابت کیا جا سکتا ہے مثلاً کہا جائے کہ اگر دو واجبوں میں تلازم ہو گا؛ تو لازم آئے گا کہ ایک ذات میں دو وجود کا اجتماع ایک ہی

وقت میں ہو جائے۔
یہ ملازمہ جس کا میں نے دعویٰ کیا ہے، ادنیٰ تامل سے سمجھ میں آسکتا ہے؛ پھر اس کے بعد لازم کا بطلان تو اور بھی ظاہر ہے؛ بہر حال ایسی ذات جس کا وجوب ذاتی ہو، بحیثیت واجب ہونے کے اس کے لیے یہ درست نہیں ہو سکتا کہ اس کو وجوب کی صفت کسی ایسی چیز کے ذریعے سے عارض ہو؛ جس کی طرف وہ محتاج نہیں ہے خواہ وہ چیز واجب ہو؛ یا ممکن یہ بات ایسی ہی ہے جیسی کہ یہ تھی کہ کسی بالذات واجب کے لیے جائز نہ تھا کہ اس میں وجوب غیر کی طرف سے پیدا ہو؛
اور نفس واجب ہونے کا مفہوم جو اس امر کو برداشت نہیں کر سکتا کہ کسی غیر کے اعتبار سے اس میں امکان یا احتیاج پیدا نہیں ہو سکتی یا کسی غیر میں اس کی نسبت سے امکانی حیثیت پیدا نہیں ہو سکتی، جب تک کہ ان دونوں میں یعنی غیر اور واجب میں علیت و معلولیت یا ایجابی اور وجوبی علاقہ نہ ہو؛ تو اسی سے یہ امر ثابت ہو جاتا ہے کہ دو واجبوں میں یہ علاقے پیدا ہی نہیں ہو سکتے جیسا کہ تم پہلے جان چکے ہو؛ پس اگر ایسے دو واجب بھی فرض کیے جائیں جن میں کوئی ذاتی معیت اور لزومی علاقہ تو نہ ہو لیکن اتفاقی رفاقت اور صحابیت پیدا ہو گئی ہو اور باہم ان دونوں کے درمیان امکانی اور احتیاجی علاقہ ثابت کیا جائے تو ایسی دو اضافی چیزیں جن میں ہر ایک کا وجوب دوسرے سے حاصل ہو رہا ہو؛ ان کے تحقق کے لیے صرف یہ کافی نہیں کہ وجوب کے ان موصوفوں کا صرف تحقق ہو جائے۔ بلکہ یہ دونوں اپنے پائے جانے میں کسی تیسری چیز کے محتاج ہوں گے، جو ان دونوں کے درمیان اضافی نسبت (اور افتقار) پیدا کر دے اس کی تفصیل کتاب البرہان میں کی گئی ہے اور اسی میں اس کے حدود بھی معین کیے گئے ہیں اسی میں بتایا گیا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی حد میں دوسرے کو نہیں لیا جاتا ہے، بلکہ ان کی تحدید میں اس سبب کو لینا پڑتا ہے جس نے ان دونوں کے درمیان

اس اضافت کو پیدا کیا ہے۔

فصل ۔ اس میں بیان کیا جائے گا کہ جو وجود واجب ہوتا ہے اس کی انیت ہی اس کی ماہیت ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ ایسے وجود کی دراصل کوئی ماہیت بجز اس کے اس وجود خاص کے اور کچھ نہیں ہوتی؛ جو ماہیت کے اقتران سے پاک اور مجرد ہوتا ہے، بخلاف ممکن کے مثلاً انسان کہ ایک تو اس کی ماہیت ہے، یعنی حیوان ناطق اور دوسری شے اس میں اس کا وجود ہے یعنی اس ماہیت کا اعیان اور خارج میں ہونا اس دعویٰ کو چند طریقے سے ثابت کیا جاتا ہے، پہلا طریقہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر واجب کا وجود اس کی ذات کا عین نہ ہوگا، تو باوجود اپنی بساطت کے (جس کا بیان آگے آتا ہے) لازم آتا ہے کہ وہ فاعل بھی ہو؛ اور قابل بھی ہو؛

اس لزوم کو اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ وجود چونکہ ایسی صورت میں ماہیت کے لیے عرضی ہوجاتا ہے، اس لیے ضرور ہے، کہ وہ یعنی وجود عرضی معلول ہو؛ کیونکہ ہر عرضی کے لیے ضرور ہے کہ یا تو وہ اپنے معروض ہی کا معلول ہو؛ یا اس کے سوا کسی اور چیز کا، اب اگر اس کو غیر کا معلول قرار دیا جائے (تو بجائے واجب ہونے کے اس وجود میں) امکان پیدا ہوگیا؛ کیونکہ غیر کا معلول ہونا، وجوب کے منافی ہے، پس یہ خلاف فرض ہے، اور اگر ایسا نہ ہوگا تو اب ضرور ہے کہ ماہیت بحیثیت معروض ہونے کے اس وجود کی قابل بھی ہو؛ اور بحیثیت اقتضا اور علت ہونے کے وہی ماہیت اس وجود کی فاعل بھی ہو، اگرچہ تالی کے بطلان میں کچھ گفتگو پیدا ہوتی ہے، جس کا ذکر آیندہ آئے گا،

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ یوں تقریر کی جائے کہ اگر (واجب کا وجود اس کی ذات کا عین نہ ہوگا) تو اس کی ماہیت اور ذات پر زاید ہوگا پس لازم آئے گا کہ شے اپنے وجود پر وجود کے اعتبار سے مقدم ہوجائے؛

اور اس کا بطلان بدیہی ہے؛ اس کے لیے صاحب "مباحث مشرقیہ" کے اس بیان سے تائید حاصل کرنے کی قطعاً ضرورت نہیں ہے؛ جو انھوں نے کہا کہ ایسی صورت میں لازم آتا ہے کہ ایک ہی شے کے لیے دو وجود ہوں؛ اور وجودات کے اندر تسلسل پیدا ہو جائے گا کیونکہ وہ وجود جس کو ماہیت پر مقدم ہونا چاہیئے اگر ماہیت کا عین ہے تو پھر یہی مدعا تھا، اور اگر اس کا غیر ہے تو پھر اس میں کلام شروع ہوگا اور یوں تسلسل لازم آجاتا ہے؛ اس لزوم کی وجہ یہ ہے؛ کہ ایسی صورت میں وجود کو ماہیت کی طرف ایسی احتیاج پیدا ہو جائے گی جو عارض کو معروض کی طرف ہوتی ہے؛ تو اب یہ وجود ممکن ہو جائے گا کہ غیر کی طرف احتیاج پیدا ہو جانے کا ہی مقتضی ہے، پس یہ وجود علت کا محتاج ہو گیا، اور ماہیت کے سوا اور کوئی چیز علت بن نہیں سکتی؛ کیونکہ جو وجود واجب ہوا کرتا ہے؛ اس کے لیے ناجائز ہے کہ کسی غیر کا وہ محتاج ہو؛ اور ہر علت اپنے معلول پر مقدم ہوا کرتی ہے تو حاصل یہ ہوا کہ ماہیت خود اپنے وجود پر وجوداً مقدم ہو جائے گی۔

تیسرے طریقے کی تقریر یہ ہے کہ اگر واجب کا وجود اس کی ذات پر زائد ہوگا، تو لازم آتا ہے کہ واجب سے اس کے وجود کا ازالہ ممکن ہو جائے اور یہ بداہتہً محال ہے، لازمہ کو اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ اگر وجود کو غیر کا محتاج فرض کیا جائے گا تو اس کا ممکن ہونا ضروری ہو جاتا ہے اور نفس اپنی ذات کی حیثیت سے اس کا زوال جائز ہو جائے گا کیونکہ اگر ممکن نہ ہوگا تو پھر وہ وجود واجب ہو کر ایسی استقلالی حیثیت حاصل کرلے گا کہ ماہیت کے ساتھ اس کا تعلق باقی نہ رہے گا حالانکہ یہ خلاف فرض ہے؛ لیکن اس میں ذرا بحث ہے؛ اور وہ یہ ہے، کہ کسی شی کا ذاتی طور پر ممکن ہونا یہ اس کے منافی نہیں ہے؛ کہ غیر کی طرف سے نفس اس غیر کی ذات پر نظر کرتے ہوئے، اس میں وجوب پیدا ہو جائے تو اب اس وجود کے متعلق جیسے عارض اور واجب کی ذات پر زاید فرض کیا گیا ہے یہ ارادہ کیا گیا ہے کہ نفس اس کی ذات پر نظر کرتے ہوئے اس کے زوال کا

امکان پیدا ہو گیا۔ تو اسے تسلیم کر لینا چاہیے؛ لیکن اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ معروض کی ذات پر بھی نظر کرتے ہوئے اس کے زوال کا امکان پیدا ہو؛ کیونکہ یہاں تو صورت حال یہ ہے کہ خود معروض کی ذات نفس اپنی ذات کی حیثیت سے وجود کو مقتضی ہے؛ اور اس کے اندر ایجاب پیدا کر رہی ہے؛ اور اس ایجاب کے بعد احتمال زوال اور اس کا امکان خاص باقی نہیں رہتا؛

اور اگر یہ مقصد ہے، کہ اس وجود کے زوال کا امکان اس ذات کے اعتبار سے لازم آتا ہے جو اس کی مقتضی اور اس کے اندر ایجاب پیدا کر رہی ہے، تو یہ غیر مسلّم اور ممنوع ہے اور سند ممانعت کی وہی ہے جو گذر چکی۔
اس باب میں تینوں طریقوں میں سے دوسرا طریقہ جو سب سے زیادہ قابل اعتماد ہے، اس پر صاحب مباحث نے جو اعتراض کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس میں کیا حرج ہے؛ اگر ماہیت کو نفس ماہیت کی حیثیت سے جیسی کہ وہ ہے، وجود کی علت قرار دی جائے، ایسی صورت میں ماہیت کو وجود پر تقدم ضرور حاصل ہوگا، لیکن تقدم وجوداً نہیں ہوگا، بلکہ نفس ذات ماہیت کو اس کی ذات کی حیثیت سے ہوگا، ٹھیک جس طرح سے ماہیات کے ذاتیات کو ماہیات پر تقدم حاصل ہوتا ہے؛ لیکن یہ تقدم وجودی نہیں ہوتا یا ماہیت کو لوازم ماہیت کی علت قرار دیتے ہیں؛ لیکن محض ذات کی حیثیت سے نہ کہ وجودی طور پر، یا حقایق ممکنہ کو وجود کا قابل قرار دیا جاتا ہے؛ حالانکہ قابل کا بھی تو (مقبول) پر مقدم ہونا ایک بدیہی امر ہے۔

حکیم طوسی نے اس اعتراض کو اپنی مختلف کتابوں مثلاً شرح اشارات اور تنزیل و محصل کے نقد میں رد کیا ہے؛ (جس کا خلاصہ یہ ہے) کہ یہاں گفتگو اس میں ہے کہ کوئی شے وجودی یا کسی موجود کی علت خارج میں ہو، عقل کا یہ بدیہی فیصلہ ہے کہ ایسی علت کا وجودی طور پر تقدم ضروری ہے؛ کیونکہ جب تک اس کا لحاظ نہ کیا جائے گا کہ وہ شے موجود ہے اس وقت تک ناممکن ہے؛ کہ اس کو وجود کا مبدء قرار دیا جائے، یا یہ باور کیا جائے کہ وجود کا اس سے

افادہ ہوا؛ رہا وجود کے قابل کا مسئلہ تو یہاں یہ ضرور ہے کہ قابل کو عقل وجود سے معرّا اور خالی فرض کرے؛ یعنی اس میں وجود کا اعتبار نہ کرے ورنہ حاصل شدہ شے کے حصول کو ماننا پڑے گا (اور جس طرح وجود سے اس کا خالی ہونا ضروری ہے اسی طرح ضروری ہے کہ قابل وجود کو عدم سے خالی فرض کیا جائے "ورنہ" دو منافی اور متضاد چیزوں کے اجتماع کو ماننا پڑے گا پس یہی متعین شکل ہے، کہ (وجود کی قابل) صرف ماہیت بحیثیت ماہیت ہوتی ہے ذاتیات اور اس کی ماہیت کی نسبت، یا ماہیتوں کو جو نسبت اپنے لوازم کے ساتھ ہوتی ہے تو ان صورتوں میں ماہیات کو جو ان پر وجود "تقدم حاصل ہوتا ہے وہ صرف ایک عقلی بات ہے، کیونکہ ماہیتوں کا اپنے ذاتیات سے جو تقوم ہوتا ہے یا لوازم سے ان کا اتصاف ہوتا ہے، یہ صرف عقل کے تحلیلی اعمال ہیں؛ ایسا نہیں ہے جیسے بیاض اور سفیدی کو جسم کے ساتھ نسبت ہوتی ہے، اس محقق کے کلام کی تائید شیخ الرئیس کے اس بیان سے ہوتی ہے؛ جو اس نے اپنی کتاب "مباحثات میں" ان الفاظ کے ساتھ درج کیا ہے:۔

"وجود کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ ماہیت کا معلول ہو؛ کیونکہ وجود کے لیے اس کے سوا اور کوئی دوسرا حال نہیں ہوتا کہ وہ موجود ہے اور موجود کی علت موجود ہوتی ہے، اسی طرح معدوم کی علت معدوم ہوتی ہے"

"اور کوئی شے اس حیثیت سے کہ وہ شے اور ماہیت ہے اس کی علت شے اور ماہیت ہی ہوگی"

"اور یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ایک شے نفس شے ہونے کی حیثیت سے اگر کسی شے کی علت ہو، تو اب وہ ہر شے کی علت ہو جائے؛"

"اور ہر ایسی ماہیت جس کا لازم وجود ہو، اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ اس کا لازم اس کا معلول بھی ہو"

اسی مضمون کو شیخ نے اشارات اور شفا میں بھی بیان کیا ہے؛ خلاصہ

یہ ہے کہ کوئی ایسی چیز جس کو بحیثیت وجود یافتہ اور حاصل الوجود ہونے کے تصور کیا جائے اس کا سبب بجز حاصل الوجود شے کے اور کچھ نہیں ہو سکتا، اور اگر ماہیت بحیثیت ماہیت ہونے کے وجود کی سبب بن سکتی ہے، تو پھر یہ بھی جائز ہو سکتا ہے، کہ وجود ماہیت کے ساتھ عدم کی حالت میں بھی وابستہ ہو سکے؛ کیونکہ جس چیز کو ماہیت کے ساتھ بحیثیت ماہیت کے تعلق اور لزوم ہو سکتا ہے، تو یہ لزوم اور تعلق ہر وقت ہو سکتا ہے جس طرح بھی اس کو فرض کیا جائے یعنی ماہیت کے وجود ہی پر یہ تعلق موقوف نہیں ہو سکتا، اور یہ محال ہے کہ کوئی ماہیت کسی شے کی علت ہو اور اس کو وجود عارض نہ ہوا ہو؛ کیونکہ ایسی صورت میں ایک موجود کی علت وہ چیز ہو جاتی ہے؛ جسے ابھی وجود حاصل ہی نہیں ہوا؛ اور جب علت ہی کو وجود نہ ملا؛ تو معلول کو وجود کس طرح حاصل ہو سکتا ہے، بلکہ ایسی صورت میں لازم آتا ہے کہ علت کی صرف ماہیت ہو؛ اور معلول ایسی ماہیت کے ساتھ لپٹ گیا، اس کو مثال سے یوں سمجھو، کہ مثلث کا تابع یہ حکم ہے، کہ اس کے زاویے دو قائموں کے مساوی ہوتے ہیں؛ لیکن ان زاویوں کا قائموں کے مساوی اس طور پر ہونا کہ وہ حاصل و موجود بھی ہوں نہیں ہو سکتا جب تک کہ خود مثلث کو وجود عارض نہ ہو لے، اب اگر مثلث کو وجود عارض نہ ہوا ہو تو زاویوں کا دو قائموں کی مانند ہونا، اس کو بھی کوئی وجود حاصل نہیں ہو سکتا؛

جس طرح ان زاویوں کے متعلق جو قائموں کے مانند ہیں، یہ کہنا جائز ہے کہ ان کی ایک ماہیت ہے؛ جس کے ساتھ وجود کا اعتبار نہیں کیا جاتا، اسی طرح یہ درست نہیں ہے؛ کہ وجود کے متعلق بھی کہا جائے، کہ اس کی بھی ایک ماہیت ہے، جس کے ساتھ وجود کا اعتبار نہیں کیا جاتا، کیونکہ زاویوں کی ماہیت مثلث کی وجود کے ساتھ موجود ہوئی ہے؛ اور ان کے عدم کے ساتھ معدوم ہوئی ہے، جب تک مثلث کے لیے وجود کی ساخت نہ ہو گی (ان زاویوں) کی ماہیت کے لیے وجود نہیں ہو سکتا

پس اول (یعنی وجود واجب) کے لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کو وجود عارض ہوا، اور اس وجود کی وجہ سے اس کو وجود حاصل ہوا، اسی طرح یہ کہنا بھی جائز نہیں ہے، کہ (وجود کی وہ ماہیت) اگرچہ موجود نہیں ہوئی ہے، لیکن وہ وجود جو اس ماہیت سے حاصل ہوتا ہے اس وجود کا وجود اس وقت ہوتا ہے اور نہ یہ کہنا صحیح ہے، کہ اس کو (یعنی ماہیت وجود کو) اس حیثیت سے کہ وہ ایک ماہیت ہے، وجود کی ماہیت اس کو لازم ہے، اور اس حیثیت سے کہ وجود اس کو عارض ہوتا ہے، وجود کی ماہیت کا وجود اس کو لازم ہوتا ہے؛

کیونکہ وجود کی ماہیت (کے لیے ضروری ہے کہ وہ موجود ہو) اور اس حکم سے وہ خالی نہیں ہو سکتی، اس کا حال ان زاویوں کا سا نہیں ہو سکتا جو دو قائموں کے مانند ہیں کہ نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ان زاویوں کے لیے بحیثیت ماہیت ہونے کے وجود کا دائمی طور پر ان کے لیے ثابت ہونا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ ان کی ماہیت مثلث کے وجود کے بعد موجود ہوتی ہے؛ اور جب مثلث معدوم ہو جاتا ہے؛ تو یہ ماہیت بھی معدوم ہو جاتی ہے، نیز اگر وہ وجود واجب ہے اگر اس کی ماہیت معدوم ہو جائے تو وجود بھی معدوم ہو جائے گا؛ ایسی صورت میں خود ماہیت وجود کا سبب باقی نہیں رہتی؛ بلکہ اس کا موجود ہونا یہ وجود کا سبب بن جاتا ہے؛ تو اب وجود واجب اس کا محتاج ہوگا، کہ اس کی ماہیت موجود ہو؛ تاکہ وجود کا جو وجود ہے وہ اس کو لازم ہو، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا یعنی (وجود کی ماہیت موجود نہ ہوگی) تو اس ماہیت کو وجود کا عدم لازم ہوگا، نتیجہ یہ ہوا کہ ماہیت وجود قبل اس وجود کے جو اس کو لازم ہے موجود ہو جائے تو اب یہ لازم آجاتا ہے کہ ماہیت وجود کو قبل اس کے کہ اس سے وجود جو اس کو لازم ہے صادر ہو؛ وجود عارض ہو جائے اور یہ محال ہے اس بات کو خوب اچھی طرح محفوظ کر دو؛ کیونکہ اس مقام پر اس کی نظیر شاید اور کہیں میسر نہ آسکے؛

ایک تنقیدی اشارہ

تم یہ معلوم کر چکے ہو کہ وجود کی ماہیت کے ساتھ وہ نسبت نہیں ہوتی جو عرض کو اپنے محل اور موضوع کے ساتھ ہوتی ہے، مطلب یہ ہے کہ (وجود اور ماہیت میں) یہ نہیں ہوتا کہ ماہیت کی ایک الگ بود یا ہستی ہے اور وجود کے لیے کوئی جداگانہ ہستی ہے، جو ماہیت میں ہو کر پائی جاتی ہے، بلکہ وجود ماہیت ہی کے ہونے اور پائے جانے کا نام ہے، اور وجود ہی کی بدولت ماہیت کا حصول ہوتا ہے بہر حال ماہیت اپنی ذات کی حد تک سخت پوشیدگی اور خفا میں ہے وجود ہی کے ذریعے سے وہ بنتی ہے روشن ہوتی ہے ظاہر ہوتی ہے،

الغرض ماہیت اور وجود میں جو باہمی نسبت ہے وہ تعلقی نہیں بلکہ اتحادی نسبت ہے،

اور دو حاصل شدہ چیزوں، یا حصول یافتہ حقیقتوں میں اتحاد کا تصور نہیں کیا جا سکتا، بلکہ یہ نسبت یعنی (اتحاد) ان ہی دو چیزوں میں ممکن ہو سکتی ہے، جن میں ایک تو متحصل اور دوسری غیر متحصل ہو، مثلاً جنس اور فصل کو جب عقلی مادہ اور صورت کی حیثیت سے نہیں بلکہ جنس و فصل ہی کی حیثیت سے تصور کیا جائے (تو ان میں اتحادی نسبت پیدا ہوتی ہے) اسی طرح سے ماہیت کا وجود کے رنگ سے رنگین ہونا، یہ بھی صرف ایک ذہنی اور عقلی بات ہے، مطلب یہ ہے کہ عقل "موجود" کو ذہنی طور پر دو چیزوں، یعنی ایک مبہم ماہیت اور دوسری وجود حاصل کی شکل میں تحلیل کرتی ہے، اور اس تحلیل ذہنی کے بعد ماہیت کو وجود کے ساتھ متصف کرتی ہے اور یہ بات گذر بھی چکی ہے،

تو ایسی چیز جو مبہم اور غیر متحصل ہے، وہ کسی متحصل شئے کی علت نہیں بن سکتی خصوصاً ایسا متحصل کہ اس مبہم کا تحصل بھی اس متحصل سے ہونا ہو، کہ ماہیت کا تحصل وجود کے ذریعے سے ہوتا ہے بلکہ یہ متحصل یعنی وجود ہی ماہیت کے تحصل کا دوسرا نام ہے، جس طرح حقیقی مضاف در اصل

موضوع کی اضافت ہی ہوتی ہے۔ باقی اپنی ماہیتوں کے اعتبار سے ذاتیات
کا اس چیز پر مقدم ہونا، جس کی ترکیب وتالیف ان ہی ذاتیات سے ہوتی ہے،
یا ماہیت کا اپنے لوازم پر مقدم ہونا، تو یہ علّیت کے سوا تقدم کی ایک اور قسم ہے،
اور اس وقت میں اس تقدم میں گفتگو کر رہا ہوں، جو علت وتاثیر کی بدولت
حاصل ہوتا ہے؛ تو اب اگر یہ کہا جائے کہ کیوں نہیں وجود پر بھی ماہیت کے
تقدم کو اسی قبیل سے قرار دیا جائے، میں کہتا ہوں کہ یہ چند وجوہ سے فاسد
اور غلط ہے؛ جن میں سے ایک بات تو یہی ہے کہ میں نے ابھی کہا ہے کہ
وجود اور ماہیت میں اتحاد کا علاقہ ہے؛ یعنی ان میں باہم ایک کو دوسرے پر
دراصل کوئی تقدم حاصل نہیں ہے کیونکہ واقع میں تو جو چیز موجود ہوتی
ہے، وہ صرف وجود ہے، اور ذہنی عمل تحلیل کے بعد، وجود ہی سے اس
ماہیت کا انتزاع کیا جاتا ہے جو واقع میں وجود کے ساتھ متحد ہوتی ہے۔ اور
جن محققوں کے نزدیک وجود کو (صرف ذہنی نہیں) بلکہ عینی طور پر بھی ماہیت پر
تقدم حاصل ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جاعل اور خالق سے واقع میں
جو چیز صادر ہوتی ہے، وہ وجود ہی ہے، اور اسی کو اعیان اور خارج میں
تقرر وثبوت ہوتا ہے؛ رہی ماہیت تو وہ ایک چیز ہے، جو وجود سے سمجھی جاتی
ہے، اور حقیقت کے اعتبار سے اس کے ساتھ متحد ہوتی ہے اور اسی معنی کے
لحاظ سے ماہیت کو وجود کا فرع کہہ دیتے ہیں اس کے یہ معنی کبھی نہیں ہوتے،
کہ ماہیت (وجود) کی معلول ہوتی ہے، یا اس سے اثر پذیر ہوتی ہے، کیونکہ
ماہیتیں نہ مجعول ومخلوق ہوتی ہیں اور جعل بسیط اور جعل مرکب ہر قسم کے
جعل کے اثر سے وہ آزاد ہیں، جیسا کہ عنقریب تم کو معلوم ہوگا؛ حاصل یہ ہے کہ
جب تک امکانی وجود جاعل سے صادر نہ ہولے اس وقت تک ماہیت
ہونے کے کوئی معنی بھی نہیں ہیں؛ ہاں جب وجود صادر ہو گیا تو ماہیت
کا بھی تقرر ہوتا ہے، لیکن ماہیت کا یہ تقرر نہ وجود سے پہلے ہوتا ہے
اور نہ بعد کو، بلکہ خود وجود ہی کے مرتبے میں وجود کے ساتھ ساتھ، لیکن
ماہیت اپنی یافت یا حصول میں کوئی استقلالی حیثیت نہیں رکھتی۔

دوسری بات یہ ہے، کہ ماہیت کے لوازم محض ایسے انتزاعی امور ہوتے ہیں، جن کا فی نفسہ کوئی تاصل اور تحقق نہیں ہوتا اور میں اس کی تحقیق کر چکا ہوں کہ وجود ایک حقیقی امر، اور واقعی حقیقت ہے، پھر اس کو ماہیت کے لوازم میں کیسے داخل کیا جا سکتا ہے اور ماہیت اور لوازم ماہیت میں تقدم و تاخر کی نسبت اگرچہ وجود کے دخل دیئے بغیر بھی حاصل ہوتی ہے تاہم یہ نسبت وجود کی وجہ سے تو پیدا نہ ہوتی ہو، لیکن ان دونوں کو وجود کا حکم جب شامل ہوتا ہے؛ اس کے ساتھ ماہیت اور ان کے لوازم کی اس نسبت کو معیت تو حاصل ہوتی ہے کیونکہ لوازم کا ماہیات سے انفکاک بہر حال وجود ہی کے اعتبار سے نہیں ہوتا، خواہ جس قسم کا وجود ان کے لیے مناسب ہو، الغرض لوازم کو ماہیات جس مرتبے میں بھی چاہتے ہوں، وجود کے ساتھ ان کا مخلوط ہونا ضرور ہے اگرچہ ان کا یہ چاہنا اور ان کا یہ اقتضا وجود کی وجہ سے نہ بھی ہو؛

ایسی صورت میں وجود ماہیت کے لوازم میں سے کیسے قرار پا سکتا ہے، کیونکہ وجود کو ماہیت سے اس کے مرتبے کے لحاظ سے کوئی تاخر حاصل نہیں ہے؛

تنبیہ

کوئی سی شے یا چیز ہو؛ وہ ماہیت ہو گی یا وجود، کیونکہ ماہیت سے بہر حال ایسی چیز مراد لی جاتی ہے جو وجود نہ ہو، نیز ماہیت کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسا امر ہے جیسے کلی ہونے یا مبہم ہونے کی صفت عارض ہوتی ہے۔

اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ وجود کے سوا کوئی سی چیز بھی ہو؛ یہ تو ہو سکتا ہے کہ وہ کسی صفت کی سبب بن جائے، اور صفت کسی اور صفت کی سبب ہو جائے؛ لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ اپنے وجود کا سبب ہو؛ کیونکہ سبب کا (مسبّب پر) وجوداً تقدم ضروری ہے، اور وجود کے سوا جتنی چیزیں ہیں ان کو خود وجود پر وجوداً تقدم حاصل ہی نہیں ہو سکتا، اس تقریر سے اس پر تنبیہ کی جاتی ہے، کہ واجب الوجود، وجود کے سوا

اور کچھ نہیں ہو سکتا، کیونکہ وجود کے سوا جو کچھ بھی ہے، وہ وجود کا سبب نہیں بن سکتا؛ اس لیے واجب الوجود اپنے وجود کا بھی سبب نہیں بن سکتا، نتیجہ یہ ہوا کہ واجب موجود بذاتہ باقی نہیں رہتا، تو وہ لذاتہ واجب بھی نہیں ہو سکتا؛ بلکہ دراصل واجب الوجود وہ ہو جاتا ہے جو بذاتہ موجود ہے؛

ایک وہم اور اس کا ازالہ

تم کہہ سکتے ہو کہ جو بات ابھی وجود کے سوا امور کے متعلق کہی گئی، بجنسہٖ یہی تقریر وجود کے بارے میں بھی کی جا سکتی ہے؛ کہ یوں کہا جائے کہ اگر وجود کو اپنے وجود اور اپنے ہونے کا سبب قرار دیا جائے گا؛ اور ظاہر ہے کہ سبب کو (مسبّب) پر وجود "تقدم حاصل ہوا کرتا ہے، اس لیے لازم آتا ہے کہ وجود کو خود اپنے وجود پر تقدم حاصل ہو جائے اور یہ محال ہے؛

مگر اس کے جواب میں میں کہوں گا کہ جس امر کو تم نے محال قرار دیا ہے؛ ہمیں اس امر کا محال ہی ہونا مسلم نہیں ہے؛ کیونکہ وجود کو اپنی موجودیت پر جو تقدم حاصل ہے؛ تو خود اپنی ذات کے اعتبار سے ہے؛ یعنی وجود ہی کے اعتبار سے یہ تقدم پیدا ہوتا ہے؛ بخلاف ماورا وجود چیزوں کے کہ ان کے اندر اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ وجود کے اعتبار سے متقدم ہونا لازم آتا تھا، اور ظاہر ہے کہ یہ بات کہ (وجود کو اپنی موجودیت پر نفس اپنی ذات کے اعتبار سے اگر تقدم حاصل ہوتا ہے) تو اس میں محال ہونے کی کیا بات ہے۔ اس کو زیادہ واضح طور پر سمجھانے کے لیے میں پھر کہتا ہوں کہ وجود کے سوا جتنی چیزیں ہیں وہ یقیناً معلول ہیں، مثلاً انسان کا موجود ہونا یا تو محض انسانیت کی وجہ سے ہوگا، یعنی یہ کہ محض انسان ہونے کی وجہ سے وہ موجود ہوتا ہے، یا اس کے موجود ہونے کی وجہ کوئی اور بیرونی چیز ہوتی ہے۔

پہلی شق تو صحیح نہیں ہو سکتی، کیونکہ انسان انسان اسی وقت ہو سکتا ہے کہ جب وہ موجود ہولے تو اب اگر وہ یعنی انسان اس لیے موجود ہوتا ہے کہ وہ انسان ہے تو اس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ وہ

اس لیے موجود ہوتا ہے، کہ وہ موجود ہے نتیجہ یہ لازم آیا کہ انسان موجود ہونے سے پہلے موجود ہوتا ہے اور یہ محال ہے،

اس لیے دوسری ہی شق باقی رہتی ہے؛ یعنی یہ کہ انسان کے موجود ہونے کی کوئی صورت بجز اس کے نہیں ہے کہ وہ کسی علت اور سبب ہی کی وجہ سے موجود ہوتا ہے۔

اب اس کا (یعنی اس جملے کا کہ "وجود" کے سوا جتنی چیزیں ہیں سب معلول ہیں) عکس نقیض یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو چیز معلول نہیں ہے وہ وجود کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہو سکتی بلکہ یہ صرف وجود ہی ہے، اب اگر کہا جائے کہ (انسان کے متعلق مثلاً جو تقریر کی گئی) وہی وجود کے متعلق بھی کی جا سکتی ہے؛ کہ اس کا حال بھی یہی ہے کہ وجود کے لیے یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ اس کا موجود ہونا اس لیے ہو کہ وہ وجود ہے؛ کیونکہ اگر وجود اس لیے وجود ہو کہ وہ موجود ہے تو اس کا مطلب پھر وہی ہو جاتا ہے کہ وہ یعنی وجود اس لیے موجود ہے کہ وہ موجود ہے اور وہی محال ہونے والی بات یہاں بھی پلٹ کر آجاتی ہے؛ اس کا جواب یہ ہے کہ وجود کسی دوسرے وجود کے ساتھ نہیں بلکہ اسی وجود کے ساتھ موجود ہوتا ہے؛ جو عین اس کی ذات ہے تو اب میرے اس قول کے معنے کہ وجود اس لیے موجود ہوتا ہے کہ وہ موجود ہے' اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ وجود خود اپنی ذات سے موجود ہوتا ہے؛ اب یہ لازم نہیں آتا کہ وجود اپنے موجود ہونے سے پہلے موجود ہو گیا بلکہ اگر کچھ لازم آتا ہے تو صرف اس قدر کہ وجود خود اپنے موجود ہونے پر ذاتی طور پر مقدم ہے؛ اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے؛

بہر حال (اس تقریر سے) یہ امر بخوبی روشن ہو گیا کہ وجود کے سوا جتنی چیزیں ہیں وہ وجود کی وجہ سے موجود ہوئی ہیں؛ اور خود وجود اپنی ذات کی حیثیت سے موجود ہوتا ہے؛ اس کی مثال ایسی ہے؛ کہ جتنی زمانی چیزیں ہیں یعنی (زمانے میں پائی جاتی ہیں) ان میں باہمی طور سے

تقدم وتاخر زمانے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اور خود زمانے میں یہ بات نفس زمانہ کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، یا مثلاً اجسام میں اختلاف تو مادے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے؛ لیکن مادے میں خود مادے کی وجہ سے؛ یا دنیا کی ساری چیزیں حس کے آگے نور اور روشنی کے ذریعے سے ظاہر ہوتی ہیں، اور نور کا ظہور کسی دوسرے کے ذریعے سے نہیں بلکہ خود اپنی ذات سے ہوتا ہے؛ یہ ہے وہ تقریر جو بعض حکیموں نے کی ہے؛ لیکن پھر بھی بات محل تامل رہ جاتی ہے۔

چوتھی بات وہ ہے جو صاحب تلویحات۔نے لکھی ہے کہ ایسی چیز جس کے وجود کو ذہن اس کی ماہیت سے جدا کر سکتا ہے۔ اس ماہیت کے متعلق سوال ہوتا ہے، کہ نفس میں اس کا خود ذاتی وجود محال اور ممتنع تو نہیں ہے؛ اگر ممتنع ہے تو ایسی ماہیت کا کوئی حصہ موجود نہیں ہو سکتا اور اگر اس (ماہیت کا وجود محال نہیں ہے) بلکہ اس کا کوئی حصہ صاحب وجود ہے؛ تو چونکہ وہ (یعنی ماہیت) ایک کلی امر ہے، ضرور ہے کہ اس کے دوسرے جزئیات ایسے بھی ہوں، جنھیں عقل تصور کر سکتی ہے اور اپنی ماہیت کے نیچے ان کا اندراج محال نہ ہو؛ بلکہ نا محدود طور پر ایسے جزئیات کا ہونا ممکن ہے؛ اور تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ کسی کلی کے جزئیات جس حد تک بھی وقوع پذیر ہو چکے ہوں، تاہم دوسرے جزئیات کے ہونے کا امکان ہنوز باقی رہتا ہے پس (اس ماہیت) کی وہ جزئی جو واقع ہو چکی ہے، اگر اس کا وجود واجب ہو اور اس واجب وجود کے سوا اس کے لیے کوئی علحدہ ماہیت بھی ہو؛ تو اب اس ماہیت کو اگر کلی حیثیت سے تصور کیا جائے۔ تو ظاہر ہے، کہ اس کے اندر کسی دوسری جزئی کے اندراج کی ذاتی طور پر گنجائش ضرور ہوگی؛ کیونکہ اگر اس (جزئی) میں وجود کا اثبات ماہیت کے لیے ممتنع اور محال ہوگا، تو جس کے وجود کو واجب فرض کیا گیا تھا؛ اپنی ماہیت کے اعتبار سے اس کا وجود ممتنع ٹھیرے گا اور یہ محال ہے؛

زیادہ سے زیادہ جو چیز ممکن ہو سکتی ہے وہ یہ ہے؛ کہ ایسا وجود ماہیت کی وجہ سے نہیں، بلکہ کسی اور بیرونی اسباب کی بنیاد پر ممتنع ہو، بہر حال نفس اپنی ذات کی حیثیت سے اس کا ممکن ہونا ضروری ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ پھر ایسا وجود (جو ممکن) ہو واجب نہیں رہ سکتا، کیونکہ واقع شدہ جزئیات کے سوا ماہیتوں کے تمام جزئیات ہمیشہ ممکن ہی باقی رہتے ہیں جیساکہ ابھی اس کی تقریر گزر چکی اور جو چیز ممکن ہوگی وہ واجب نہیں ہو سکتی تو جب اس واجب کی ماہیت کا کچھ حصہ ممکن ہوا؛ تو واجب بھی اپنی ماہیت کے اعتبار سے ممکن ہو جاتا ہے اور یہ محال ہے پس حاصل یہ ہے کہ اگر دائرۂ وجود میں کوئی چیز واجب ہے تو اس کے لیے وجود کے سوا کوئی ایسی ماہیت نہیں ہو سکتی جسے عقل اور ذہن دو چیزوں کی طرف تحلیل کر سکے۔

پس واجب صرف اور خالص وجود کا نام ہے جو خصوص وعموم وغیرہ کی آلودگیوں سے بالکل پاک ہوتا ہے؛ صاحب تلویحات کا قول ختم ہو گیا (خدا اس کے دلی راز کو پاک کرے۔)

میں خیال کرتا ہوں کہ یہ ایک مضبوط دلیل اور اچھی تحقیق ہے اور اس پر یہ اعتراض کرنا کہ آخر یہ کیوں جائز نہیں ہو سکتا کہ عقل کسی امر موجود کی تحلیل ایسی دو چیزوں کی طرف کرے، جن میں ایک تو وجود ہو اور دوسرا اس وجود کا معروض ہو؛ پھر یہ معروض بجائے کلی ہونے کے کوئی شخصی اور جزئی امر ہو، اور یہ کہنا کہ ماہیت کا اطلاق تو ہمیشہ کسی کلی پر ہوتا ہے یہاں مفید نہیں ہے؛ کیونکہ (صاحب تلویحات کا مقصود) تو یہ ہے کہ وجود واجب میں کوئی زاید چیز نہیں ہے؛ بلکہ اس کی حقیقت کی عین ہے اور یہ مقصود ثابت نہ ہو سکا، (میرے خیال میں) یہ اعتراض یوں اٹھ سکتا ہے؛ کہ صاحب تلویحات کی گفتگو کو اس پر مبنی قرار دیا جائے کہ کسی شے کا متشخص ومتعین ہونا، واقع میں اس کے وجود اور اس کے ہونے ہی کی ایک شان کا نام ہے

جیسا کہ اہل تحقیق کی رائے ہے؛ جس کے حق ہونے کی تصریح فارابی کے کلام میں موجود ہے۔

پس عقل معروض و عارض کی طرف جس چیز کی تفصیل و تحلیل کرے گی وہ یقیناً وجود ہی اپنے مرتبہ ذات کے لحاظ سے ہوگا، اس وقت اس شے کے وجود کلی کا لحاظ نہ کیا جائے گا اور جس چیز کی بھی کوئی کلی ماہیت ہو گی؛ ظاہر ہے کہ نفس اس کے تصور میں اس کی گنجائش نہ ہونے کے کوئی معنے نہیں ہو سکتے، کہ علاوہ واقع شدہ جزئیات کے اس کے لیے اور جزئیات کا ہونا بھی ممکن ہے یوں کسی بیرونی مانع کی وجہ سے ایسا نہ ہو سکتا ہو (لیکن نفس مفہوم کلی کا یہی اقتضاء ہے) تو اب صاحب تلویحات کے برہان کا حاصل یہ ہوا کہ وجوب امکان امتناع جب ماہیات اور ذات کے لوازم میں ہیں، کیونکہ جب شے کو ان تین امور کی طرف تقسیم کرتے ہیں تو اس وقت صرف شے کو نفس اس کی ذات کے لحاظ سے دیکھتے ہیں؛ کہ وجود کی طرف منسوب کرنے کے بعد اس کے کیا حالات ہیں۔

اب اگر وہ چیز جسے واجب فرض کیا گیا ہے کوئی ایسا امر ہو جو نفس وجود کے سوا ہے؛ تو یقیناً وہ واجب ایک کلی معنی ہو گا جس کے لیے عقلی طور پر جزئیات ہوں گے اب ان جزئیات کے متعلق سوال ہوگا، کہ آیا ان میں سب کے سب ذاتی طور پر ممتنع اور محال ہیں، یا واجب ہیں یا ممکن ہیں، اور یہ تینوں شقیں باطل ہیں۔ کیونکہ پہلی صورت وجوب اور وجود کی منافی ہے، اور دوسری اس کے منافی ہے کہ اس کے وہ جزئیات جو ابھی واقع نہیں ہوئے ہیں ان کے عدم کے منافی ہیں! اور تیسری صورت ان جزئیات کے وجوب کے منافی ہے جن کے متعلق فرض کیا گیا ہے کہ واقع ہو چکے ہیں اور ظاہر ہے کہ جب تالی کی تمام شقیں باطل ہیں تو یہ مقدم کے بطلان اور غلط ہونے کو مستلزم ہے؛ یعنی واجب کو جو یہ فرض کیا گیا تھا کہ وجود کے سوا کوئی

اور معنی ہے، سو غلط ہو گیا۔ پس ثابت ہو گیا، کہ اگر دائرۂ وجود میں کوئی چیز بالذات واجب ہے، تو وہ صرف ایسا وجود ہو گی جس کا تاکد اور تشخص نفس اس کی ذات ہو گی اس کی طرف عموم و خصوص وغیرہ صفات منسوب نہیں کیے جا سکتے۔

اور کس قدر وہ اعتراض شنیع ہے جسے بعض سربرآوردہ لوگوں نے (صاحب تلویحات پر) اس طرح وارد کیا ہے کہ غیر متناہی جزئیات کے محال و ممتنع نہ ہونے کا جو (صاحب تلویحات نے) دعوے کیا ہے یہ مسلم نہیں ہے آخر اس کے ناجائز ہونے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے کہ کسی کلی ماہیت کے ایسے متناہی اور متعدد افراد ہوں، کہ واقع میں ان کے سوا (اس کلی) کا اطلاق اور کسی حد تک متعدی نہ ہو اگرچہ وہمی طور پر ان متناہی افراد، پر زیادتی ہو سکتی ہو۔

نیز اگر (جزئیات کے غیر متناہی ہونے کے مسئلے کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کے معنے اگر یہ ہیں کہ وہ کسی ایسی حد پر نہیں ٹھیر سکتے جس کے بعد کہا جائے کہ اب اور نہیں ہو سکتے تو ایسی صورت میں لازم کو جو باطل قرار دیا گیا ہے اسی کو ممنوع قرار دیا جائے گا، اور اگر غیر متناہی کے دوسرے معنے لیے جائیں تو اس سے غایت ما فی الباب اگر کوئی بات لازم آتی ہے تو وہ صرف یہ ہے؛ کہ غیر متناہی واجبات کو تسلیم کرنا پڑے گا اس وقت کہنے والا کہہ سکتا ہے، کہ خود اس بات (یعنی غیر متناہی واجبوں) کا باطل ہونا مسلم نہیں؛ کیونکہ تسلسل کے بطلان کے دلائل کو اگر تام بھی تسلیم کر لیا جائے جب بھی زیادہ سے زیادہ وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ایسے غیر متناہی امور جن میں سب اکھٹے ہو کر اگر موجود ہوں اور ان میں ترتیب بھی ہو، ایسا ہونا ممکن نہیں؛ لیکن غیر متناہی واجبوں میں اس قسم کی ترتیب کا ضروری ہونا نہ کوئی بدیہی امر ہے، اور نہ آج تک کوئی اس کو ثابت کر سکا ہے؛" (معترض کا اعتراض ختم ہو گیا)

میں کہتا ہوں کہ اس شخص نے جو پہلی بات کہی وہ اس لیے باطل ہے کہ

کوئی سی بھی ماہیت ہو نفس اپنی ذات کی رو سے نہ وہ تناہی کو چاہتی ہے اور نہ لاتناہی کو، اور مراتب میں نہ کسی خاص رتبے کی وہ مقتضی ہوتی ہے؛ تو جب بیرونی امور سے قطع نظر کرکے صرف ماہیت عقل کے سامنے لائی جائے گی۔ تو یقیناً عقل کو اس سے انکار کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ اس کے افراد غیر متناہی ہیں؛

اسی طرح جو دوسری اور تیسری بات اس شخص نے کہی اس کے فاسد اور باطل ہونے کی وجہ یہ ہے؛ کہ اس وقت تسلسل کے باطل ہونے کے متعلق گفتگو ہی نہیں ہے خواہ وہ اجزاء کو شمار اور عدد کے لحاظ سے غیر متناہی فرض کیا جائے، یا غیر متناہی کے وہ معنی لیے جائیں کہ کسی حد پر وہ ٹھہرتا نہیں پھر انھیں مرتب فرض کیا جائے؛ یا ان میں باہمی موازات اور تکافوء کی نسبت سمجھی جائے؛ کچھ بھی ہو اس سے اس وقت بحث نہیں ہے اور جب اس سے بحث ہی نہیں ہے تو پھر یہ کہنا بے محل ہے کہ تسلسل کا بطلان تو ابھی خود قابل غور ہے؛ بلکہ اس وقت جو کچھ بھی بات ہو رہی ہے؛ وہ یہ ہے کہ اگر واجب کے لیے کوئی کلی ماہیت ہوگی تو اس کے لیے علاوہ واقع شدہ جزئی کے اور بھی جزئیات فرض کیے جا سکتے ہیں کیونکہ ماہیت کو جب اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے تو اس وقت بجز اپنی ذات ہونے کے وہ اور کچھ نہیں ہوگی تو اس کے افراد کا واقع ہونا یا نہ ہونا یہ دونوں باتیں ماہیت کی نفس ذات سے ایک خارج چیز ہوگی؛ تو نفس ماہیت کی جب ذات کو پیش نظر رکھا جائے گا اس وقت اس کے لیے ایسے افراد بھی ہو سکتے ہیں جن کا ابھی وقوع نہیں ہوا ہے؛ اور وجوب امتناع امکان جب معنی کے ایسے لوازم ہیں کہ بیرونی چیزوں سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی ان کا لزوم ضروری ہے، یعنی جتنے معانی بھی ہیں یہ نہیں ہو سکتا کہ ان میں کوئی معنی ان لوازم میں سے کسی ایک کے ساتھ موصوف نہ ہو؛ تو اب اگر کسی کلی ماہیت کا کوئی فرد ذاتی طور پر واجب ٹھیرے گا تو اس کلی کے تمام افراد واجب ہو جائیں گے اسی طرح اگر ایک فرد بھی ممتنع

اور محال ہوگا تو سب ممتنع ہو جائیں گے اگر ایک فرد بھی ممکن ہوگا سب ممکن ہو جائیں گے۔
اب ہم کہیں گے کہ (واجب کے) جن افراد کا ابھی وقوع نہیں فرض کیا گیا ہے، یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ لذاتہ واجب ہوں، ورنہ وہ معدوم کیوں رہتے؛ اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ وہ ممتنع ہوں ورنہ اس کا جو فرد واقع ہو چکا ہے یہ بھی ممتنع ہو جائے گا۔ حالانکہ یہ خلاف فرض ہے، کیونکہ ہم جو کچھ بھی گفتگو کر رہے ہیں وہ اس کے بعد کر رہے ہیں کہ واجب کا وجود یقینی ہے اسی طرح وہ غیر واقع افراد ممکن بھی نہیں ہو سکتے؛ ورنہ جو بالذات واجب ہے وہ بھی ذاتی طور پر ممکن ہو جائے گا جو خلاف فرض ہے؛
بہر حال یہ ثابت ہو گیا کہ اگر واجب تعالیٰ کے لیے۔ انّیت اور ہستی کے سوا کوئی ماہیت ہوگی، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ یعنی واجب ان تین ماڈوں میں سے کوئی ایک بھی نہ ہو؛ اور یہ محال ہے؛

ایک شک اور اس کا ازالہ

شاید تم یہ کہو کہ فلاسفہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ عقول (یا ارواح جو مجرد ہیں) ان کا تشخص اور تعین بھی ان کی ماہیت کے لوازم میں ہے؛ یعنی وہ یہ کہتے ہیں کہ جو جواہر مادے سے پاک اور جدا ہیں، ان میں ہر ایک کی ماہیت کا یہ طبعی اقتضاء ہے کہ ان کی ہر نوع صرف ایک ہی شخصیت میں منحصر رہے؛ تو جیسے یہاں کہا جاتا ہے؛ کیوں نہیں واجب کے متعلق بھی کہا جائے کہ اس کی بھی ایسی ماہیت ہے؛ جو ایک ہی فرد میں منحصر ہو کر رہنا چاہتی ہے اور جب ایسا ہو سکتا ہے تو پھر یہ کیسے کہا گیا کہ نفس ماہیت تعین کے مرتبوں میں سے کسی خاص تعین کو مقتضی نہیں ہوتی؛ اس شبہے کے جواب میں تم کو معلوم ہونا چاہیے کہ ہر عقلی جوہر میں اس کے تشخص و تعین کا لوازم ذات میں سے ہونا، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ کوئی مطلق ماہیت کسی خاص تعین کو مقتضی ہوتی ہے کیونکہ میں یہ بتا چکا ہوں کہ تعین (میری مراد اس لفظ سے وہ شے ہے جس سے تعین و تشخص حاصل ہوتا ہے یعنی ما بہ التعین) دنیا کی تمام چیزوں میں در اصل اس کا مخصوص وجود ہی ہوتا ہے؛ اور تم کو

معلوم ہو چکا ہے کہ وجود ایسی چیز ہے جس کی ماہیت مقتضی نہیں ہو سکتی، بلکہ لزوم سے کبھی صرف یہ معنی مراد لیے جاتے ہیں کہ دو چیزوں میں لزوم ہے، یعنی باہم ایک دوسرے سے منفک اور جدا نہیں ہو سکتے؛ خواہ ان میں ایک دوسرے کا مقتضی ہو یا نہ ہو؛ اور یہی مراد ان لوگوں کی اس جملے میں ہے کہ "ہر عقل کا تعین اس کی ماہیت کے لیے لازم ہے" باقی اگر لفظ تعین سے صرف متعین ہونا مراد ہو؛ یعنی کسی چیز کی متعینت تو ظاہر ہے، کہ یہ تو صرف ایک عقلی اعتباری بات ہے؛ کچھ مضایقہ نہیں ہے؛ اگر اس کو ماہیت کے لوازم میں شمار کیا جائے؛ خواہ لازم کے کوئی معنی لیے جائیں؛ کیونکہ بایں معنی تعین وہ امر مخصوص نہیں ہے جس کی وجہ سے شے کو تعین حاصل ہوا کرتا ہے، واجب کا وجود عین اس کی ماہیت ہوتی ہے) اس دعوے کی پانچویں دلیل وہ ہے؛ جو صاحب اشراق کی دلیل سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے، اور مشائین کے مذہب سے بھی اس کو بہت مناسبت ہے؛

(تقریر اس کی یہ ہے) کہ اگر وجود کو واجب کی ماہیت پر زاید قرار دیا جائے گا تو لازم آتا ہے کہ واجب جوہر کے مقولے کے نیچے مندرج ہو جائے، ایسی صورت میں ایک فصل کی حاجت ہو گی جو اس کی تقویم کر سکے نتیجہ یہ ہوا کہ واجب کی ذات مرکب ہو جاتی ہے، اور یہ محال ہے، نیز یہ قاعدہ ہے؛ کہ جس بات کا انتساب فرد کی طرف سے درست ہو سکتا ہے اس کی نسبت طبیعت کی طرف بھی صحیح ہو گی جب اس کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے فرض کیا جائے؛ اور جس طرح یہ کلیہ ہے اسی طرح یہ بھی کلیہ ہے، کہ جو بات طبیعت کے لیے منع ہو گی اس کے سارے افراد کے لیے بھی وہ ممتنع ہو گی؛ پس جب امکان کا انتساب جوہر کے بعض افراد کی طرف مشاہدۃً ہو رہا ہے، کیونکہ عنصریات کا حدوث اور ان کا زوال و فنا ایک مشاہدے کی چیز ہے؛ تو پھر اس امکان کا اطلاق اس مقولے پر بھی لذاتہ واقع ہو سکتا ہے؛ (جس کے نیچے یہ عنصریات درج ہیں یعنی جوہر) اب اگر واجب کو جوہر کے مقولے کے نیچے درج کیا جائے گا تو اس میں بھی

امکان کا پہلو اپنی جنس کے لحاظ سے پیدا ہو جائے گا۔ تو وہ بالذات واجب الوجود باقی نہیں رہتا اور یہ خلاف فرض ہے؛

بہر حال ہر وہ چیز جس کی ماہیت اس کے وجود پر زاید ہے؛ وہ جوہر ہوگا؛ یا عرض اور واجب نہ جوہر ہو سکتا ہے؛ جیسا کہ ابھی معلوم ہوا اور نہ وہ عرض ہو سکتا ہے کیونکہ واجب کا قیام دوسرے میں نہیں ہوتا' پس اس بزرگ و برتر کے لیے (یعنی واجب کے لیے) وجود کے سوا اور کوئی ماہیت نہیں ہو سکتی'

چند شکوک اور ان کے جوابات

اس دعوے پر کہ واجب الوجود کی حقیقت صرف وجود ہے اور کسی ماہیت کا میل اس میں نہیں ہے؛ لوگوں نے چند اعتراضات کیے ہیں۔ جس میں ایک یہ ہے کہ اگر واجب کا وجود ماہیت سے مجرد ہوگا تو سوال ہوتا ہے کہ اس کا یہ وصف کیا وجود کے نفس ذات کا اقتضاء ہے، تو چاہیے کہ وجود کے ہر فرد کا یہی اقتضاء ہو کیونکہ ذات سے ذات کا مقتضیٰ جدا نہیں ہو سکتا' ایسی صورت میں (بجائے ایک واجب کے) چند واجب ہو جاتے ہیں جو محال ہے عنقریب اس کا بیان آئے گا اور اگر یہ وصف واجب کی وجود کی ذات کا نہیں) بلکہ کسی غیر کا اقتضاء ہے تو لازم آتا ہے کہ واجب اپنے وجوب میں غیر کا محتاج ٹھیرے کیونکہ اس کا وجوب ماہیت کے تجرد پر موقوف ہوا' اور یہ تجرد غیر پر موقوف ہے' تو وجوب غیر پر موقوف ہو گیا' یہ نہ کہا جائے کہ تجرد کے لیے صرف اس چیز کا عدم کافی ہے؛ جو (ماہیت اور وجود کے اقتران کا سبب بن سکتا ہو) کیونکہ میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ اب اقتران کا جو مقتضی ہے' اس کے عدم کا وہ محتاج ہو جائے گا۔

بہر حال اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ واجب کا یہ وصف خود اس کی اس ذات کا اقتضاء ہے جو ایک خاص وجود ہے اور تمام وجودات سے اس کی حقیقت مختلف ہے؛ خواہ یہ اختلاف حقیقت کا ہو جیسا کہ مشائیوں کا خیال ہے' یا کامل یا ناقص ہونے اور غنا و فقر کا اختلاف ہو؛ جیسا کہ

فارس کے حکماء اور خسروانیوں کا خیال ہے؛ اور خود یہ تفاوت بھی دراصل
عظیم تفاوت ہے؛ کیونکہ وجود کی حقیقت کے ساتھ جب تک ضعف اور قصور یا
کمی کی آلودگی نہ ہو، اس کے لیے ان معانی میں سے کوئی معنی ثابت نہیں ہو سکتا؛
جنھیں وجود کے سوا خیال کیا جاتا ہے اور جس کی تعبیر ماہیات سے کی جاتی ہے
یا ضعف بھی امکانی مراتب ہیں اور (وجود کے) تنزلات ہیں، جیسے سایہ اور
ظل نور کے تنزلات سمجھے جاتے ہیں؛ کیونکہ سایہ یا ظل سے کوئی وجودی امر
مراد نہیں ہوتا بلکہ نور کی کمی کے مراتب ہی کو ظل کہتے ہیں اور قصور یا
کمی ایک امر عدمی ہے؛ اور یہی حال وجود کے مراتب کے تنزلات کا
حال ہے کہ اس کی اصل حقیقت بھی ان بزرگوں کے نزدیک جن کا شمار
پہلوی فلاسفروں میں ہے نور ہی ہے اور اس میں جو کمی یا
قصور پیدا ہوتا ہے تو یہ ان کے ہویات کے ان خصوصیات کا نتیجہ ہے
جو دراصل اپنی اس اصلی حقیقت پر کوئی زیادتی نہیں کرتے جو اپنے
بنیادی وجود اور نور کے لحاظ سے ایک ہی ہیں۔

(ان ہی اعتراضوں میں) ایک یہ بھی ہے کہ واجب تمام ممکنات کا
مبداء اور سبب ہے اب اگر وہ صرف وجود محض کا نام ہے، تو اس کی
یہ صفت یعنی کائنات کا مبداء ہونا اگر اس کی نفس ذات کا اقتضاء ہے؛ تو
لازم آتا ہے کہ وجود کے ہر ہر فرد کا یہی حال ہو؛ اور یہ محال ہے؛ کیونکہ یہ
اس بات کو مستلزم ہے کہ ہر ممکن کا وجود خود اپنے نفس اور اپنے تمام اسباب
وعلل کی علت وسبب ہے؛ اور اگر یوں کہا جائے کہ (ممکنات کا مبداء) وہ
وجود مجرد ہے جس کے اندر مجرد کی قید بھی شریک اور داخل ہے تو
اس وقت بھی لازم آئے گا کہ مبدء اول (یعنی ذات حق) مرکب ہو جائے۔
بلکہ (غور کرو گے تو صرف مرکب نہیں بلکہ یہ شق تو ذات حق کے) عدم کو
مستلزم ہے؛ کیونکہ مبدء اول کے (دو جزوں وجود اور تجرد) میں سے ایک
جز یعنی تجرد عدمی حقیقت ہے گویا مجموعی طور پر مبدء اول میں عدم ہے
اور اگر (تجرد کی قید کو مبدء اول کی ذات میں شریک نہ کیا جائے) بلکہ کہا جائے کہ

اس کا مبدء ہونا تجرد کی شرط کے ساتھ مشروط ہے تو ایسی صورت میں لازم آتا ہے کہ ہر وجود کے لیے (بحیثیت اپنی ذات کے) جائز اور ممکن ہے کہ ہر وجود کا مبدء بن سکے البتہ مبدء ہونے کے لیے جو شرط ہے یعنی (تجرد) چونکہ وہ نہیں پایا گیا اس لیے ہر وجود پر مبدء ہونے کا حکم نہیں کیا جاسکتا اس اعتراض کا بھی یہی جواب ہے کہ (وجود کا مبدء ہونا) یہ اس کی اس ذات کا اقتضاء ہے جو بالکل ایک ایسا خاص وجود ہے جو اپنی ذات اور حقیقت کی رو سے تمام وجودات سے کلی طور پر مخالف ہے؛ جیسا کہ مشائیوں کا مسلک ہے؛ یا اپنے تاصل اور غنا کے اعتبار سے وہ تمام وجودات سے بالکل جدا ہے، جیسا کہ قدیم حکما کا خیال ہے۔

(ان ہی اعتراضات میں) یہ بھی ہے: کہ اللہ کی حقیقت ظاہر ہے؛ کہ کسی شئے کی حقیقت کے برابر نہیں ہو سکتی؛ کیونکہ اس کے سوا جو کچھ بھی ہے ان کی حقیقتوں کا اقتضاء امکان ہے؛ اور اللہ تعالیٰ کی حقیقت امکان کے منافی ہے؛ پس لوازم کا (اختلاف بتا رہا ہے کہ ملزوموں میں بھی اختلاف ہے؛ سو اس کے واجب کا وجود اور ممکن کا وجود نفس وجود ہونے میں تو برابر ہیں اب اگر خدا کے وجود کے ساتھ کوئی چیز ذات حق کے سوا نہیں ہے بلکہ ذات حق مجرد اسی وجود کا ہی نام ہے تو ماننا پڑے گا کہ جو چیز خدا کی ذات کی پوری اور تمام حقیقت ہے وہ ممکنات کے وجود کے مساوی اور برابر ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکنات کا وجود نہ تو ممکن کی ماہیت کا عین ہے اور نہ اس کا جز ہے بلکہ اس کی ذات کو وجود عارض ہوتا ہے مگر یہ کمزور جواب ہے؛ کیونکہ ممکنات کی ذات کو وجود اگر عارض بھی ہوتا ہو تو اس سے اس امر کی کب نفی ثابت ہوتی ہے کہ واجب ممکنات کے ساتھ نفس وجود کے معنی میں مشارک ہے۔

اس کا جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی حقیقت کے لوازم ممکنات کی ماہیتوں کے لوازم سے مختلف ہیں اسی طرح

ممکنات وجود کے لوازم بھی تو اس سے مختلف ہیں، کیونکہ حق تعالیٰ کے وجود کا اقتضاء تجرد اور وجوب ہے، اور ممکنات کا وجود امکان یا دوسرے کے سہارے قائم ہونے کو مقتضی ہے، پس اگر لوازم کا اختلاف ملزومات کے اختلاف کو ضروری ٹھیراتا ہے تو اب یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حقیقت ممکنات کے وجودوں سے باعتبار ماہیت کے مخالف ہو اور یہ ان کے مذہب کے خلاف ہے، اور مشائیوں کے اصول پر جواب میں حق یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ واجب کے وجود کو ممکنات کے وجود سے حقیقت کی رو سے کسی قسم کی مساوات میسر نہیں ہے، بلکہ ان میں جو کچھ مشارکت نظر آتی ہے، وہ موجودیت کے اس مفہوم میں ہے جو عام طور پر اس سے (یعنی لفظ موجودیت سے) سمجھے جاتے ہیں اور جس کا شمار معقولات ثانیہ میں ہے؛ اور یہ مفہوم اگرچہ معنی کے اعتبار سے ایک ہے، لیکن یہ ایک خارجی لازم ہے اور ایسے لوازم کا اتحاد ملزومات کے اس اختلاف کے منافی نہیں ہوتا جو ان میں حقیقت کے اعتبار سے ہو۔

(ان ہی اعتراضات میں) یہ بھی ہے (جس کی تقریر اس طرح کی جاتی ہے) کہ صرف اعیان اور خارج میں ہونا؛ اگر اسی کو واجب کہتے ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ واجب صرف وجود مطلق ہے؛ حالانکہ (اگر یہ مانا جائے) تو (بجائے واحد کے) چند واجبوں کا ہونا ضروری ہو جاتا ہے. کیونکہ ظاہر ہے، کہ جوہر کا وجود عرض کے وجود کا غیر ہوتا ہے اور وجود ہی کو واجب کہتے تھے پس واجب میں بھی تعدد پیدا ہو گیا، اور اگر یہ کہا جائے کہ واجب (اعیان) میں ہونے اور وجود کا تو نام ہے؛ لیکن اس میں تجرد کی بھی قید لگی ہوئی ہے (پس تعدد لازم نہیں آتا) لیکن ایسی صورت میں واجب کی ذات وجود اور تجرد سے مرکب ہو جاتی ہے، حالانکہ تجرد ایک ایسی سلبی اور عدمی بات ہے؛ جس میں واجب کے جز بننے کی صلاحیت بھی نہیں ہے اور اگر (بجائے قید ہونے کے) تجرد کو (واجب کے وجود کی شرط) قرار دی جائے تو اب یہ لازم آجاتا ہے کہ واجب کا وجوب ذاتی نہیں ہے؛

(بلکہ اس کے لیے ایک بیرونی شرط کی بھی حاجت ہے) اور اگر (واجب) اعیان میں ہونے کو نہیں کہتے تو سوال ہوتا ہے، کہ واجب کا آیا اس ہونے کے بغیر بھی تحقق ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ محال ہے، کیونکہ وجود کو بغیر "ہونے" کے کون تصور کر سکتا ہے، اور اگر اس "ہونے" کے ساتھ واجب کا وجود ہو) تو سوال ہے، کہ آیا یہ "ہونا" اس کی ذات میں داخل ہے اور یہ محال ہے کہ واجب کی ذات میں ترکیب ممتنع ہے، یا اس کی ذات سے خارج ہے، تو یہی ہمارا ادعا تھا، کیونکہ اس کا حاصل یہی ہوا کہ واجب کی حقیقت سے (وجود خارج) اور اس پر زاید ہے۔

(اسی اعتراض کی تقریر دوسرے طور پر یوں کی جاتی ہے) ہم اس میں تو شک نہیں کر سکتے کہ وجود کے معنی "ہونا" اور تحقق کے ہیں تو کسی خاص وجود کو لے کر (پوچھا جا سکتا ہے) کہ اس میں کون (یعنی ہونے) اور ثبوت کے معنے شریک ہیں یا نہیں اگر نہیں ہے تو وہ وجود کبھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ کسی شے کے وجود خاص کے معنی بجز اس شے کے ہونے اور تحقق کے اور کیا ہو سکتے ہیں اور اگر (اس وجود خاص) میں کون (یعنی ہونا) بھی شریک ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وجود مطلق (اس وجود خاص کا ذاتی ہے) تو اب یا تو وہ واجب کا جز ہوگا یا اس کی ذات کا عین ہوگا اور کوئی سی بھی صورت ہو واجب کا ایک کلی ماہیت ہونا اس کے بعد ضروری ہو جاتا ہے حالانکہ یہ محال ہے، (یہ تو اعتراض کی تقریر تھی) جواب میں پہلے اعتراض کے یہ کہا جاتا ہے کہ واجب در اصل ایک ایسے خاص وجود کا نام ہے جو باقی تمام وجودات سے بالکل مختلف ہے، کیونکہ وہ بالذات (سب پر) مقدم اور سب پر قاہر و غالب ہے اور وہ ذاتی طور پر غنی ہے، اور تمام وجودات میں بالذات اپنا اثر پہنچاتا ہے، اور اس میں تو کوئی نزاع ہی نہیں ہے، کہ کون مطلق (یعنی مطلق ہونے کا مفہوم) جو شیئیت اور اسی قسم کے مفہوموں کے مانند صرف ایک عقلی اعتبار اور ذہنی امر ہے وہ (واجب کے اس وجود خاص پر) زاید ہے، لیکن

واجب کی وہ موجودیت جس کی وجہ سے اسے موجود سمجھا جاتا ہے؛ یہ چیز اس کی ذات کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی، جس کی تصریح شیخ الرئیس نے اپنی کتاب مباحثات میں اس طرح کی ہے :-

"حق کی ماہیت موجود ہے، لیکن ایسے وجود کے ساتھ نہیں، جو اس کو (خارج سے) لاحق اور عارض ہوا ہو؛ (ماہیت حق ایسی نہیں ہے؛ جیسی کہ (انسانیت کہ وہ موجود ہوتی ہے لیکن ایسے وجود کے ساتھ جو اس کی ذات سے خارج ہے؛ الحاصل واجب تعالیٰ وجود ہی کا نام ہے اور وجود اسے پہنایا نہیں گیا ہے بلکہ اس کی واجبیت ہی اس کا وجود ہے، اور یہ چیز واقع کے لحاظ سے بالکل بسیط ہے؛ اگرچہ تعبیر کرنے والے مرکب الفاظ کے ساتھ اس کی تعبیر کرتے ہیں"

یا اگر یہ کہا جائے کہ واجب کا وجود مشترک ہے، اس وقت بھی کہنا پڑے گا کہ یہ وجود مشترک اس لیے لازم ہے؛ تاکہ اس وجود کا وجوب اس کے لیے ثابت ہو سکے،

یا وجود کو عام معنی میں لیا جائے تو اس وقت بھی وہ (واجب کے لیے) ایسا لازم ہو گا کہ دائمی طور پر اس سے جدا نہیں ہو سکتا، اور وجود "حق" کے لیے اس لیے ثابت ہوتا ہے کہ حق موجود ہوتا ہے؛

یا یوں کہا جائے کہ واجب اپنی اصل، اور ماہیت کے اعتبار سے موجود ہے۔

اس پر ایک کمزور سوال ہو گا کہ کیا وہ وجود والا ہے یا نہیں؛ اگر اس کے جواب میں اغماض سے کام لے کر کہا جائے کہ ہاں وہ وجود والا ہے یعنے وجود سے اس کے عام معنی مراد لیے جائیں لیکن اسی کے ساتھ کہنا پڑے گا کہ اس کے لیے وہ (یعنی وجود بالمعنی العام) لازم ہے،

اور اگر مناقشے کا طریقہ اختیار کر کے کسی نے کہا کہ نہیں وہ (یعنی واجب) موجود نہیں ہے لیکن (اس کا مطلب یہ ہے) کہ وجود ایک ایسی شے کی صفت ہے، جو واجب میں پائی جاتی ہے"

اور شیخ نے تعلیقات میں دوسری شق کو اختیار کیا ہے، اس میں لکھتا ہے:۔

"ہم جب کہتے ہیں کہ واجب الوجود موجود ہے تو دراصل یہ ایک مجازی لفظ ہے اس کے حقیقی معنے یہ ہیں کہ وہ بحت وجود ہے، یعنی صرف وجود ہے ان لوگوں نے اس عبارت کو مسخ کر کے (یعنی بحت وجود کو یجب وجودہ یعنی وجود اس کے لیے واجب ہے پڑھ لیا۔ حالانکہ یہ ایک سہو ہے"

خلاصہ یہ ہے کہ واجب کی حقیقت حکما کے نزدیک ایک وجود خاص ہے جو اس وجود مشترک کا معروض ہے جس کے مقابلے میں عدم کا لفظ بولا جاتا ہے جو اس بیان پر مبنی ہے جیسے حکما کے کلام کے بعض خلاصہ کرنے والوں نے پیش کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ "اعیان اور خارج میں ہونا" اس کا ایک حصہ اس وجود مجرد پر بھی زاید ہے جو ممکنات کا مبدء ہے اور واجب کی ماہیت کا عین ہے لیکن اس میں اس کا اقرار کہاں ہے، کہ واجب کا وجود اس کی حقیقت پر زاید ہے اور یہ تو اس کو مستلزم ہو جائے گا کہ واجب دو وجودوں کے ساتھ موجود ہوتا ہے، حالانکہ باہم ان دونوں وجودوں میں کسی کو اس کا حق بھی حاصل نہیں ہے کہ معروض ہونے کے لیے کون اولیٰ ہے اور عارض ہونے کے لیے کون؟

کیونکہ کون یعنی "ہونے کا" عام مفہوم اور اسی کا حصہ جس سے مراد وہی مفہوم عام ہوا کرتا ہے جب اس میں کسی قسم کی کوئی خصوصیت پیدا ہو جائے (وہ حصہ مراد نہیں ہے، جو باہم متخالف وجودوں کے مصداق ہیں بہرحال اس مفہوم عام اور اسی کے حصے کی) زاید ہونے میں تو کوئی نزاع ہی نہیں ہے، گفتگو جو کچھ بھی ہے وہ وجود خاص کے متعلق ہے کہ

آیا وہ واجب کی حقیقت کی عین ہے یا اس پر زاید ہے؛ اب اگر ان کے (حکماء) کے کلام میں یہ بات پائی جائے کہ وجود مشترک واجب میں عین ہوا کرتا ہے اور ممکن میں زاید تو اس کا مطلب یہ ہے؛ کہ واجب میں وجود کے حمل کا مصداق، اور اس کے صدق سے جو چیز مطابق ہوتی ہے وہ واجب کی ذات خود بہ نفس نفیس ہے؛ اور ممکنات میں ایسا نہیں ہے،

(باقی اس اعتراض کی جو دوسری تقریر کی گئی تھی اس کا جواب یہ ہے) کہ وجود کا با وجود مطلق اور مشترک ہونے کے کلی حقیقت ہونا کوئی ضروری نہیں ہے؛ اس مقام کو خوب سوچو، کیونکہ اگر تم نے اس کی معرفت حاصل کر لی تو تمہارا شمار ان لوگوں میں ہو جائے گا جن کے قدم علم میں راسخ ہو چکے ہیں؛

(وجود واجب کی ذات کا عین ہے اس پر ایک اعتراض یہ بھی ہے) کہ وجود بداہتہً ہر شخص کو معلوم ہے اور واجب کی حقیقت نامعلوم ہے، اب ظاہر ہے کہ جو چیز معلوم ہوگی وہ یقیناً نامعلوم کی غیر ہوگی،

اس اعتراض کا مشہور جواب یہ ہے کہ معلوم وجود مطلق ہے اور وہ اس وجود خاص سے ایک علحدہ چیز ہے؛ جو عین حقیقت واجب ہے۔

ایک اشراقی روشنی

(یہ جو کہا گیا کہ واجب کی حقیقت غیر معلوم ہے) اس سے کیا مراد ہے، یہ مقصد ہے کہ علم حصولی صوری (یعنی جس میں معلوم کی صورت عالم میں حاصل ہوتی ہے) کے لحاظ سے واجب کی حقیقت کسی کو معلوم نہیں، تو اس میں بلاشبہ حکماء اور عارفین کسی کو بھی اختلاف نہیں ہے اور اس پر دلیل بھی قایم کی جا چکی ہے، اور یہ کیسے ہو سکتا ہے؛ کیونکہ کسی شے کے علم حصولی کی حقیقت اس کے سوا اور کیا ہے، کہ وہ اسی شے کے خاص اور عینی وجود کے تحقق کا ایک رنگ ہے، اور کسی شی کا خاص وجود متعدد نہیں ہو سکتا، بخلاف ماہیت کے کہ وہ مبہم ہوتی ہے، اور جو چیز مبہم ہو؛ وہ وجود کے مختلف پیرایوں کے قبول کرنے سے انکار نہیں کر سکتی۔ اور کسی شے کے علم کے معنے یہی ہیں کہ

ذات مجردے آگے اس شے کے وجود کا کوئی خاص پیرایہ آجائے۔

اور اگر یہ مراد ہے کہ اکتناہی علم (یعنی وہ دانست جس کی رسائی کُنہ ذات تک ہو) اور احاطی عقلی یا حسی علم کے اعتبار سے واجب کی حقیقت غیر معلوم ہے؛ تو یقیناً یہ صحیح ہے اور بلاشبہہ ایک درست بات ہے کیونکہ عقلی اور حسی قوتوں کے بس سے یہ باہر ہے کہ ذات حق پر ایسا تسلط حاصل کر سکے جسے اکتناہ یا احاطہ کہا جا سکتا ہو؛ کیونکہ غلبہ اور تسلط کی نسبت علت کو معلول پر ہوتی ہے اور بیچارا معلول تو اپنی علت کی مختلف شانوں میں ایک شان ہوتا ہے اور معلول کی علت کے آگے یافت تام ہوتی ہے؛ لیکن ایسی یافت علت کی معلول کے آگے نہیں ہوتی۔

لیکن یہ مسئلہ کہ حق کی ذات کا مشاہدہ ممکنات میں سے کسی فرد کو حاصل نہیں ہے اور وہ کسی کا مشہود نہیں ہے تو یقیناً واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ ہر شخص کے لیے اس کا دروازہ کھلا ہوا ہے کہ وہ اس کی ذات کو جو مکانی اور جہاتی اجبازی حدود اور قیود سے مقدس ہے اس حد تک ملاحظہ کر سکتا ہے جس حد تک کسی فیض بخش ہستی کو ایک ایسا شخص ملاحظہ کر سکتا ہے جس کا وجود اس کی فیاضی کا نتیجہ ہو؛ پس ان میں ہر ایک ذات حق کی تجلی کو اس مقدار میں پا رہا ہے جتنی اس کی وجودی ظرف میں گنجایش ہے؛ اپنے وجودی ضعف کی وجہ سے سرچشمۂ وجود سے جو جس قدر دور ہوگا اور اس دوری کی بدولت اس ذات کے احاطے میں جتنی کمزوری یا تنگی ہو گی اس حد تک ملاحظے اور مشاہدے سے محرومی ہو گی۔

بہر حال خواہ یہ ضعف سرچشمۂ وجود سے بعد کا نتیجہ ہو، یا اعدام (یعنی نیستیوں کا) اور مختلف قوی یا مادے سے اختلاط و اقتران کا نتیجہ ہو؛ یہ جو کچھ بھی ہے وہ ہماری طرف سے ہے) نہ کہ حق تعالیٰ کی طرف سے کوئی بخل، یا اس میں کوئی روک ہے؛ وہ تو اپنی عظمت و جلال، اپنی وسیع رحمت اور اپنے اس نور کی شدت کی وجہ سے جو (ہر طرف) نافذ و ساری ہے، ہر ایک سے ہر ایک کی ذات سے بھی زیادہ تر قریب ہے؛

جیسا کہ اپنی کتاب مجید میں اس نے "نحن اقرب الیہ من حبل الورید" (ہم اس سے (انسان سے) اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ نزدیک ہیں") اور "اذا سئلک عبادی عنی فانی قریب" (اور جب پوچھا تجھ سے میرے بندوں نے میرے متعلق، تو یقیناً میں نزدیک اور قریب ہوں") کی آیتوں میں اشارہ بھی فرمایا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنے اعلیٰ اور انتہائی کمالات کی وجہ سے بلندی کے آخری مرتبے پر بھی ہے اور اپنی وسیع رحمت کی وجہ سے پھر وہی نزول و دُنو کے بھی انتہائی درجے پر ہے پس وہ بلند ہے اپنی پستی میں اور پست ہے اپنی بلندی میں، اسی کی طرف اس روایت میں اشارہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ لو دلیتم بالارض السفلی لھبطتم علی اللہ تعالیٰ - اگر تم زمین کے آخری طبقے پر بھی لٹکائے جاؤ تو خدا ہی پر گرو گے، یعقوب بن اسحاق کندی نے لکھا ہے:

"جب علت اولیٰ (یعنی حق تعالیٰ) ہم سے متصل ہے کہ ہم پر اس کے فیوض جاری ہیں، اور بجز (اس فیض کے پہلو کے) ہم خدا کے ساتھ کوئی اتصال نہیں رکھتے تو اب یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ ہم اس کو اس حد تک ملاحظہ کر سکتے ہیں جس حد تک وہ، جس پر کسی کے فیوض جاری ہوں فیض بخشی کرنے والے کو ملاحظہ کر سکتا ہے،

اس لیے یہ ضروری ہے کہ ایسا نہ سمجھا جائے کہ حق تعالیٰ جس حد تک ہمارا احاطہ کیے ہوئے ہے ہمارے ملاحظے اور (مشاہدے) کا دائرہ بھی اسی قدر ہو، کیونکہ خدا کا احاطہ بہت زیادہ مستحکم ہے بہت وسیع اور استغراق میں بہت زیادہ قوی ہے"

محقق شہرزوری اپنی کتاب "شجرۂ الٰہیہ" میں لکھتے ہیں:

"واجب تعالیٰ تمام اشیا سے جمیل تر اور کامل تر ہے؛ کیونکہ ہر جمال اور ہر کمال اسی کے کمال اور جمال کی چھینٹ اور سایہ اور فیض ہے پس بلند ترین جلال اسی کا ہے اور اسی کی روشنی غالب تر روشنی ہے، اپنی انتہائی نورانیت اور شدت ظہور کے

کمال کے پردے میں وہ چھپ گیا ہے ورنہ لاہوتی حکماء عارفین کو اس کا مشاہدہ ہو رہا ہے مگر یہ مشاہدہ کنہ ذات کا نہیں ہے؛ کیونکہ اس کی شدت ظہور اور روشنائی کی قوت اور ہماری ان ذاتوں کی ضعف کی وجہ سے جو (اگرچہ خود بھی) مجرد اور نورانی ہیں، یہ چیز اس کی (کنہ ذات) کی مشاہدے میں مانع آ رہی ہے، جس طرح آفتاب کی روشنی کے ظہور کی شدت اور اس کے نور کی قوت ہماری بینائیوں کو اس کی کنہ ذات تک پہنچنے میں مانع ہیں؛ کیونکہ (آفتاب) کی شدت نورانیت خود اس کی حجاب بن گئی ہے، ہم بھی حق اول کا مشاہدہ کر رہے ہیں؛ لیکن ہمارا علم اس کا (احاطہ) نہیں کر سکتا جیسا کہ وحی الٰہی میں بھی مذکور ہے کہ لا یحیطون بہ علماً (اور یہ لوگ علم سے اس کا احاطہ نہیں کر سکتے)۔

یا عنت الوجوہ للحی القیوم (اور چہرے جھک گئے، زندہ تھامنے والے کے آگے)

بہرحال تمھیں یہ جاننا چاہیئے کہ عقلی یا حسی روشنی کی شدت۔ اگر عقل اور حس کے ادراک کے لیے حجاب بن گئی ہے، تو یہ کمی خود اس کی اپنی ذات کا نتیجہ ہے اور اس کا اثر ہے کہ وہ اپنے مطلوب کی یافت اور اس کی کنہ ذات تک پہنچنے میں درماندہ ہے؛ کیونکہ حجاب تو ایک عدمی چیز ہے، اور واجب کی حقیقت تو صرف وجود اور محض ہستی کا نام ہے جو فقط نوریت ہے؛ اعدام یا (نیستیوں) اور تاریکیوں، نقائص و آفات کا کوئی حصہ اس کی ذات میں شریک نہیں ہے؛

اب اگر یہ کہا جائے کہ جب یہ قرار دیا جاتا ہے کہ خدا کی ذات اشراقی حضور کے طور پر ان نفوس کو جو متالہہ (یعنی خدا سے نسبت پیدا کر چکے ہیں) معلوم ہو سکتی ہے؛ تو ظاہر ہے وہ چیز جو شہودی وجود کے ساتھ مشہود ہو گی وہ واجب تعالیٰ کی کوئی وجہ نہیں بلکہ اس کی بسیط حقیقت ہی ہو گی، پھر ایسی صورت میں خدا کی کنہ ذات کے متعلق یہ کس طرح کہا جا سکتا ہے کہ وہ

معلوم نہیں ہے؛ کیونکہ آخر جو چیز مشہود ہوگی وہ تو اس کی نفس حقیقت ہی ہوگی نہ کہ کوئی اور چیز؛

میں کہتا ہوں کہ جو چیزیں معلول ہیں ان کے لیے یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ اس ذات کو بغیر حجاب یا پردوں کے مشاہدہ کر سکیں حتیٰ کہ جس کو معلول اول خیال کیا جاتا ہے (یعنی عقل اول) وہ بھی بجز اپنے وجود اور اپنی ذات کے مشاہدے کے ذریعے سے ذات حق کا مشاہدہ نہیں کر سکتا گویا حق اول (خدا) کا مشاہدہ معلول اول کو اپنی ہی ذات کے مشہود اور اپنے ہی ظرف وجود کی جہت سے ہوتا ہے نہ کہ خود مشہود کی راہ سے؛ اور یہ بات فنا کے اس دعوے کے منافی نہیں ہے؛ جس کے یہ لوگ (یعنی حکماء عارفین) مدعی ہیں، کیونکہ فنا کی کیفیت، صرف ذات کی طرف التفات، اور بالکلیہ حق کی طرف متوجہ ہونے کا نتیجہ ہے؛

بہر حال عالم ہر صورت میں حق کے ادراک میں اپنے تعین اور اپنی انیت و تحقق ہی کے حجاب میں رہتا ہے؛ یہ حجاب قطعاً اس طرح نہیں اٹھ جاتا ہے کہ شہود ذات میں مانع نہ ہو اور خود (عالم) کے لیے کوئی ذاتی حکم باقی نہ رہے؛ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ خود اس کا تعین شہود کی نظر سے اوجھل ہو جائے لیکن اس کا حکم قطعاً باقی رہتا ہے جیسا کہ حلاج نے کہا:-

شعر

بلینی وبینک "انّی" ینازعنی	میرے اور تیرے درمیان صرف "میں" حائل ہو کر جھگڑ رہا ہے
فارفع بلطفک "انّی" من البین	اپنے لطف و کرم سے اس "میں" کو درمیان سے نکال دے

ایک عرشی دانائی

اے میرے حقیقت نواز بھائی تم کو یہ جاننا چاہیے؛ اور خدا تمھاری مدد اپنی روح سے کرے کہ علم کی حالت (بسیط و مرکب ہونے میں) بالکل جہل کی سی ہے؛ کہ وہ (یعنی علم) کبھی بسیط ہوتا ہے، جس کے معنے یہ ہیں کہ کسی شے کا ادراک اس طور پر حاصل ہو کہ عالم کو خود اس ادراک سے یا اس تصدیق سے کہ وہ چیز کیا ہے، ذہول اور غفلت ہو جائے۔ اور کبھی (علم) مرکب ہوتا ہے،

یعنی یہ ہوتا ہے کہ کسی شے کا ادراک بھی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ عالم میں خود اس ادراک کا بھی شعور باقی رہتا ہے؛ اور اس بات کا بھی کہ "مدرک" اور "معلوم" "وہ چیز" ہے، جب یہ باتیں ذہن نشیں ہو چکیں، تو اب ہم کہتے ہیں؛ کہ حق تعالیٰ کا ادراک بسیط طور پر ہر ایک کی فطرت میں موجود ہے کیونکہ مشائی حکماء کے محققین کی تحقیق کی رو سے جیسا کہ اس کا ذکر آیندہ گوش گزار ہوگا اگر دور از کار باتوں سے قطع نظر کر لیا جائے تو جو چیز بالذات معلوم ہو اور مدرک ہوتی ہے، اس کے متعلق یہی نتیجہ پیدا ہوتا ہے، کہ ادراک خواہ حسی ہو؛ یا خیالی یا عقلی۔ اور خواہ یہ کوئی حضوری امر ہے یا حصولی،

بہر حال وہ اس (معلوم شے کی) وجود ہی کے ایک طرز اور رنگ کا نام ہے؛

اور حکماء کا جو گروہ خدا رسیدہ متالّہ ہے؛ ان کے تحقیق کے نزدیک یہ امر واضح ہوا ہے کہ ہر شے کا وجود، دراصل اس کی ہویّت اور شخصیت کی حقیقت ہے، جو حق قیوم کے وجود خاص کے ساتھ مربوط ہے اور اشیاء پر موجودیت کا اطلاق جو کیا جاتا ہے تو اس حکم کا حقیقی مصداق، اور اس قول کو جس چیز سے واقعی مطابقت ہوتی ہے؛ وہ دراصل ان کی وہ عینی ہویتیں اور شخصیتیں ہوتی ہیں جو وجود الہٰی کے ساتھ بالکل مرتبط اور جکڑی ہوئی ہیں؛ اور میں عنقریب اس پر برہان قایم کروں گا کہ وجود کے ہویات، و شخصیات دراصل ذات حق کے مختلف تجلیات اور اس کے جلال و جمال کی ضو فشانیوں کا نام ہے۔

(ان امور کے بعد) اب یہ محقق ہو جاتا ہے کہ ہر شے کا ادراک، اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ جس جہت اور پہلو سے وہ واجب تعالیٰ کے ساتھ مربوط ہے۔ بس اسی جہت سے اس کا لاحظہ کرنا اس کا ادراک ہے، کہ یہی جہت اس کا وجود بھی ہے، اور اسی کی بنیاد پر موجودیت کا انتساب اس کی طرف ہوتا ہے؛ اور یہ بات بغیر حق تعالیٰ کی ذات کے ادراک کے حاصل نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ خدا ہی کی ذات خود اپنی ذات کے ساتھ تمام ممکنات کے سلسلے کا آخری

منتہی ہے، اور تمام تعلقات کی آخری غایت وہی ہے (اور یہ بات اسی جہت کا نتیجہ ہے) نہ کہ اس کے کسی دوسرے جہات کا کیونکہ اس کے تمام جہات اور حیثیتوں کا آخری مآل کار، تو نفس اس کی ذات ہے جیساکہ اپنی جگہ پر میں اور واضح طریقے سے بیان کروں گا۔

الحاصل ہر وہ شخص جو کسی چیز کا ادراک کرتا ہے، خواہ کسی قسم کا ادراک ہو، اس نے یقیناً باری تعالیٰ کا بھی ادراک کیا۔ اگرچہ اس ادراک سے بجز خواص اولیاء اللہ کے اکثر غافل ہوتے ہیں، جیساکہ امیر المومنین ؑ سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا۔

مارایت شیئاً الا رایت اللہ قبلہ وبعدہ ومعہ وفیہ

میں نے کسی چیز کو نہیں دیکھا لیکن یہ کہ خدا کو اس سے پہلے دیکھا، بعض روایتوں میں ہے، کہ صرف پہلے نہیں، بلکہ اس شے کے ساتھ اور اس شے میں دیکھا۔

اور تینوں باتیں صحیح ہیں۔ بہر حال اب یہ بات واضح اور صاف ہوگئی کہ اس قسم کا بسیط ادراک حق تعالیٰ کی ذات کا اس کے تمام بندوں کو حاصل ہے، لیکن اس سے یہ ضروری نہیں ہوجاتا کہ خدا کی کنہ ذات کا بھی کسی کو علم ہے، کیونکہ دلیل و برہان سے اس کا امتناع اور عدم امکان ثابت ہو چکا ہے جس کی تفصیل گزر چکی، رہا مرکب قسم کا ادراک و علم، خواہ کشف وشہود کی راہ سے ہو، جو جماعت اولیاء اور عرفاء کے خواص کا مختص حصہ ہے، یا استدلال و نظر کی راہ سے یہ علم حاصل کیا جائے جیساکہ ان عقلا کا حال ہے جو اس کے صفات و آثار میں فکر کر کے اس کو حاصل کرتے ہیں تو یہ بات ہر شخص کے لیے عام نہیں ہے اور انسان دراصل مکلف اسی علم کے حصول کا ہے اور رسالت کی غرض بھی اسی علم کی اشاعت ہے، اسی میں خطا و صواب کے احتمالات ہیں اور ایمان و کفر کا دارومدار اسی علم پر ہے اسی کی وجہ سے عارفوں کے مراتب و مقامات میں تفاوت اور عام انسانوں کے درجات کا امتیاز پیدا ہوتا ہے بخلاف پہلی قسم کے اس میں خطا اور جہالت کی قطعاً گنجائش نہیں۔ کسی نے فارسی میں خوب کہا ہے۔

دانش حق ذوات رافطری است — دانش دانش است کان فکری است

اب جاکر یہ امر روشن ہوجاتا ہے کہ تمام ادراکی قوتوں کے معلومات و مدرکات کی طرح حواس خمسہ کے محسوسات و مدرکات بھی ہویت الہیہ (ذات حق) ہی کے مختلف مظاہر ہیں؛ اور یہی ہویت الہیہ محبوب اول اور مقصود کامل ہے، پس آنکھوں سے اس کا مشاہدہ ہوتا ہے، اور وہ دیکھا جاتا ہے، اس طرز پر نہیں جیسا کہ اشاعرہ خیال کرتے ہیں، اور اپنے کانوں سے اس کی بات سنتا ہے اور ناک سے اس کی خوشبو سونگھتا ہے اور اپنے بدن کے تمام ظاہری حصوں سے اس کو چھوتا ہے؛ مگر اس طریقے سے نہیں جیسا کہ (مجسمہ) یعنی (خدا کو جسم قرار دینے والے) سمجھتے ہیں؛ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے بہت بلند ہے، پس محبوب حقیقی کا ادراک تمام قوتوں اور تمام اعضا و جوارح سے ہوتا ہے؛ لیکن اس کے ساتھ حق تعالیٰ مکانی اور جہاتی حدود سے قطعاً پاک ہے، اور اس کی حقیقت مادی اور جسمانیات کی آلائشوں سے بالکل مجرد ہے۔ میں نے یہ جو کچھ کہا اس پر تمام ارباب کشف و شہود جو بندگان حق کے خلاصہ ہیں ان کا اتفاق ہے (اور صرف انسانی قوتیٰ ادراکیہ نہیں) بلکہ ادراک کا جس معنی میں اس وقت میں نے ذکر کیا ہے، اس معنی کے اعتبار سے یہ لوگ تمام موجودات کو اپنے پروردگار کا عالم اور اس کی ذات کا عارف اس کی تسبیح پڑھنے والے اس کے جمال کے مشاہدہ کرنے والے اس کے کلام کے سننے والے خیال کرتے ہیں، اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے کہ (وان من شیء الا یسبح بحمدہٖ ولکن لا تفقہون تسبیحہم۔ کوئی چیز ایسی نہیں جو خدا کے حمد کی تسبیح نہ پڑھتی ہو؛ لیکن تم لوگ ان کی تسبیح کو نہیں سمجھتے۔

اور تسبیح و تقدیس کا تصور بغیر علم و معرفت (کے حصول کے) ناممکن ہے؛ اور حق تعالیٰ کا یہ قول۔ (انما امرہ اذا اراد شیئاً ان یقول لہ کن فیکون) خدا کا امر اس کے سوا اور کیا ہے؛ کہ جب وہ کسی شے کو چاہتا ہے اس کو فرماتا ہے کہ ہو جا پھر وہ ہو جاتی ہے؛

اس بات کی واضح دلیل ہے کہ موجودات کا ہر فرد عاقل ہے؛ ان میں ہر ایک اپنے رب کو سمجھتا ہے اور اپنے پیدا کرنے والے کو جانتا ہے اور اس کے کلام کو سنتا ہے؛ کیونکہ کسی حکم کی بجا آوری (حکم) کے سننے، اور مراد کے اس حد تک سمجھنے پر مبنی ہے جس حد تک سننے والے کے ذوق میں گنجایش اور یا ادراک کرنے والے کی استطاعت ہو اور حق تعالیٰ کے اس آستانے کے شایان شان ہو جو نظائر و اشباہ و امثال سے قطعاً پاک ہے۔

نیز خداوند تعالیٰ کا آسمانوں، اور زمین کو مخاطب کر کے یہ فرمانا:۔

(ائتیا طوعاً او کرھاً قالتا اتینا طائعین) (یعنی آسمان اور زمین سے خدا نے کہا آؤ
فرمان برداری کے ساتھ یا زبردستی، دونوں نے کہا ہم فرمان بردار بن کر حاضر ہیں)
یہ آیت اسی بات کو ظاہر کر رہی ہے جس کا میں نے ذکر کیا اور اسی راز کو روشن کر رہی ہے جو

ایک وہم اور اس کا ازالہ

میرے کہا شاید تم کہو کہ وجود تو ایک نوعی طبیعت اور ماہیت ہے، جیسا کہ تم نے خود
ابھی بیان کیا ہے کہ وجود ایک ایسے مفہوم کا نام ہے، جو اپنے ہر ہر فرد میں
مشترک ہوتا ہے، اور اس کے ساتھ ایک بدیہی مقدمہ یہ بھی ہے کہ طبیعت
کے لوازم میں اختلاف واقع نہیں ہوتا، بلکہ ایک فرد کے لیے جو چیز لازم اور ضروری ہوگی، وہی
دوسرے فرد کے لیے بھی ضروری اور لازم ہوگی کیونکہ مقتضا مقتضی سے جدا نہیں ہو سکتا، اب
سوال ہوتا ہے کہ وجود (آیا اپنی ذات کی رو سے ماہیت کا) عروض چاہتا ہے یا (ماہیت کو
نہ عارض ہونا) اس کا اصلی مقتضی ہے، کوئی سی صورت ہو، واجب اور ممکن میں اس کا
اقتضاء بدل نہیں سکتا، اور اگر یہ شق پیدا کی جاتی ہے کہ عروض و لاعروض میں سے کوئی ایک
بات بھی ماہیت کا ذاتی اقتضاء نہیں ہے، تو اب واجب کی حقیقت کے لیے وجود کا وجوبی اثبات
یا (عروض) ایک منفصل اور جداگانہ سبب کا محتاج ہو جائے گا، اور یہ جائز نہیں ہے (عام طور پر
اس شبہے کا جو جواب دیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ وجود کوئی ایسی نوعی طبیعت ہے
جس کا اطلاق اس کے تمام افراد پہ تواطوء اور یکسانی کے ساتھ ہوتا ہے، اور صرف مفہوم کا اتحاد
اس کو ضروری نہیں ٹھیراتا کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی مفہوم واحد ایسے افراد اور اشیاء پر صادق
آئے، جو باہم حقیقتوں کی رو سے بالکل جدا ہوں، ایسی صورت میں یہ ممکن ہے کہ (وجود کے مختلف
افراد یعنی) وجودات خاصہ حقیقت کے لحاظ سے باہم مختلف ہوں، مثلاً واجب کے وجود کے لیے
تجرد کا ثبوت ضروری ہو، اور واجب کے سوا (جتنے ممکنات ہیں) ان کے لیے تجرد نہیں، بلکہ (ماہیتوں)
کے ساتھ اقتران ضروری ہو، اگرچہ وجود مطلق کا مفہوم (ممکن اور واجب دونوں کے وجود پہ)
صادق آنے میں اشتراک رکھتا ہو، خواہ اس وجود مطلق کا انتساب ماہیت کی طرف بہ عمل تواطوء
و یکسانی ہو، جیسے خود ماہیت کے مفہوم کا اطلاق تمام ماہیتوں پہ، اور تشخص (کے مفہوم کا) اطلاق
تمام تشخصات پہ ہوتا ہے، یا (یہ انتساب) تفاوت اور تشکیک کے ساتھ ہو، جیسے نور کا مفہوم آفتاب
کی روشنی پہ بھی صادق آتا ہے اور دوسری روشنیوں پہ، باوجود اس کے آفتاب کے نور کی
خاصیت یہ ہے، کہ اعشی (یعنی جسے رتوندھی کی بیماری ہو، وہ بھی اس کی روشنی میں دیکھنے لگے حالانکہ

دوسری چیزوں کی روشنی کا یہ اثر نہیں ہوتا'

بہر حال وجود کے مفہوم واحد اور تمام وجودات میں مشترک ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کوئی نوعی طبیعت ہے اور وجودات خاصہ (یعنی وجود کے افراد) ایسے افراد ہیں جو حقیقت اور اپنے لوازم کے اعتبار سے باہم متوافق ہیں اور ان میں کوئی تفاوت نہیں ہے' اور یہ کیسے ہوسکتا ہے' جب کہ یہ بات گزر چکی کہ وجود کا اطلاق یا انتساب ماہیات کی طرف تفاوت و تشکیک کے ساتھ ہوتا ہے' اور یہ کہ واجب میں وجود کا مرتبہ ممکن کے اعتبار سے مقدم اور اولیٰ اور سب سے زیادہ شدید ہے۔

ایک بحث اور اس کا خلاصہ

میرے خیال میں اس طرز پر جو جواب دیا گیا ہے وہ درست نہیں ہے' جیسا کہ میں بتا چکا ہوں کہ وجود کے مفہوم کے افراد باہم حقایق کے رو سے بالکل مختلف نہیں ہیں' بلکہ وجود ایک "حقیقت واحدہ" ہے' اور وجودات میں اس کا اشتراک ایسا نہیں ہے' جیسا کہ کسی کلی طبیعت اور ماہیت کا اشتراک اپنے افراد میں ذاتی یا عرضی طور پر ہوتا ہے' کیونکہ کلیت یا جزئیت تو امکانی ماہیات کے عوارض ہیں' باقی وجود تو جیسا کہ گزر چکا وہ نہ کلی ہوتا ہے' نہ جزئی' بلکہ اس کا تعین خود اس کی ہویت عینیہ (خارجی شخصیت) سے ہوتا ہے اور اس تعین کے سوا وہ قطعاً کسی تعین کا محتاج نہیں ہے جیسا کہ وہ اپنی موجودیت میں کسی دوسرے وجود کا محتاج نہیں ہے' کیونکہ اس کا وجود تو خود اس کی ذات ہوتی ہے' اور میں تشکیک کے مباحث میں عنقریب بیان کروں گا کہ کسی "حقیقت واحدہ" کے مختلف مراتب میں جو تفاوت یا امتیاز پیدا ہوتا ہے' کبھی یہ (تفاوت) خود اسی حقیقت کا اقتضاء ہوتا ہے' پس (واقعہ یہ ہے) کہ وجود ہی کی حقیقت کو خود اس کی اپنی ذات کی وجہ سے تعینات و تشخصات' تقدم و تاخر وجوب و امکان' جوہریت و عرضیت نقص و کمال وغیرہ (صفات) لاحق ہوتے ہیں اس میں کسی زاید اور بیرونی امر جو اسے عارض ہو' اس کو قطعاً دخل نہیں ہوتا اس مسئلے کا تصور ذہن ثاقب اور لطیف فطرت والے ہی کر سکتے ہیں؛

خطیب رازی پر تعجب ہے' کہ انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ "دو باتوں میں سے کسی ایک بات کا ہونا ضروری ہے یا تو وجود کے اشتراک کو لفظی اشتراک قرار دیا جائے' یا تمام وجودات کو لوازم کے رو سے مساوی سمجھا جائے" ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا انھوں نے مفہوم کے مساوات اور حقیقت کی مساوات میں فرق نہیں کیا اور اس سے بھی عجیب تر واقعہ یہ ہے' کہ خود خطیب رازی نے اپنی بعض کتابوں میں اس کی تصریح کی ہے' کہ وجود کا اطلاق تمام وجودات پر تشکیک اور تفاوت کے ساتھ ہوتا ہے' لیکن اس کے ساتھ وہ یہ شبہہ بھی پیش کرتے ہیں؛

اور مدعی ہیں کہ استحکام و متانت میں یہ شبہہ اس درجہ قوی ہے کہ کسی قسم کی شک اندازی اس میں ممکن نہیں، شبہے کی تقریر وہی ہے جو گزر چکی جس کا حاصل یہ ہے کہ (ماہیت کے ساتھ) وجود عروض کو مقتضی ہو یا تجرد کو بہر حال لازم آتا ہے کہ ممکن اور واجب باہم مساوی ہو جائیں اور اگر (وجود) ان میں سے کسی بات کو مقتضی نہیں ہے تو واجب کا وجود غیر کا دست نگر ہو جاتا ہے۔"

خلاصہ یہ ہے کہ (خطیب نے) مفہوم کی مساوات و حقیقت و ذات کی مساوات میں کوئی فرق نہیں کیا۔

بعضوں کو یہ بھی وہم ہوا ہے، کہ وجود اگر کوئی زاید امر ہے، تو یہی مطلوب ہے ورنہ باوجود متواطی ہونے یعنی (اپنے افراد پر یکسانی کے ساتھ صادق آنے کے عروض، لاعروض میں اس کا متفاوت ہونا محال ہے، اور اگر وجود کے افراد میں تشکیک و تفاوت تسلیم کیا جائے تو یہ بھی تناقض اور تضاد ہے؛ کیونکہ ایسی صورت میں عروض تمام افراد وجود کے لیے ضروری ہو جائے گا؛ مگر دونوں باتیں (اس وہمی) کی غلط ہیں۔

پہلی شق (یعنی وجود کو اگر متواطی فرض کیا جائے) تو متواطی کے لیے یہ کب ضرور ہے، کہ وہ وجود کے ماتحت افراد جو عروض اور لاعروض میں مختلف ہیں ان کا وہ ذاتی بھی ہو، اور تمہارا مقصود تو یہ ہے کہ ایک خاص وجود (یعنی وجود واجب) کی زیادت ثابت کریں؛ اور یہ لازم نہیں آتا، کیونکہ یہ بالکل جایز ہے، کہ وجود انتزاعی کے مفہوم کے جتنے معروضات ہیں ان میں ایک معروض ایسا ہو، جو بجائے خود وجود ہو، اور خود اپنی ذات کے ساتھ قیوم ہو، کیونکہ وجودات خاصہ جو مختلف ماہیتوں والے ہیں، اور تمام معروضات سے وہ مختلف ہے؛ خصوصاً ہمارے اس قاعدے کی بنیاد پر کہ (وہی ایک وجود قیوم) در اصل وجودی حقیقت ہے؛ اور اس کے سوا جو کچھ بھی وجودات ہیں وہ اسی کی وجہ کی تجلیات ہیں، اور اسی کے جمال اسی کے نور اسی کے کمال کی شعاعیں اور اس کے قہر و جلال کے سائے اور اظلال ہیں؛

رہی دوسری شق (تو وہ اس لیے غلط ہے) کہ مشکک (یعنی جس کا اطلاق افراد پر تفاوت وتشکیک کے ساتھ ہوتا ہو اس کا اپنے افراد کی حقیقتوں سے خارج ہونا ضروری اور واجب ہے مجھے اس میں کلام ہے اور عنقریب یہ بات آرہی ہے؛

فصل - (دعویٰ) جس کا وجود بالذات واجب ہوگا وہ ہر جہت کے اعتبار سے واجب ہوگا۔

اس دعوے سے غرض یہ ہے؛ کہ واجب الوجود میں کوئی امکانی جہت اور پہلو نہیں ہوتا، کیونکہ امکان عام کی رو سے جو چیز بھی واجب کے لیے ممکن ہوگی اس کا ثبوت (واجب کے لیے واجب ہی ہو جاتا ہے؛ اسی خصوصیت کی شاخوں میں ایک شاخ یہ بھی ہے، کہ واجب میں کوئی حالت منتظرہ نہیں ہوتی یعنی نہ ہو؛ اور اس کے ہونے کی اس میں آیندہ توقع کی جائے، کیونکہ (میں نے جو دعویٰ کیا ہے) وہی اصل ہے؛ اور (حالت منتظرہ) کا حکم اسی پر مرتب ہوتا ہے یہ کہنا کہ یہ دونوں باتیں دراصل ایک ہی ہیں؛ جیساکہ بہتوں کا خیال ہے صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ وہ (یعنی پہلی بات) واجب بالذات کے خواص میں شمار کی جاتی ہے، نہ کہ یہ (دوسری بات) کیونکہ مفارقات نوریہ (یعنی وہ نورانی ہستیاں جو مادے سے مفارق ہیں) بھی اس سے (یعنی دوسری بات سے) متصف ہوتی ہیں؛ کیونکہ اگر کسی مفارق میں کوئی ایسی حالت منتظرہ کما لیہ ہو جس کے حصول کا آیندہ امکان ہو؛ تو اس کے بعد یہ ضروری ہو جائے گا کہ اس میں (یعنی مفارق) میں استعداد کی امکان پایا جائے؛ اور اس میں عالم حرکت واوضاع جرمانیہ (یعنی جن اوضاع اور ہیئتوں کا تعلق اجرام و اجسام سے ہی) سے منفعل ہونے کی بھی صلاحیت ہے، اور یہ بات (یعنی امکان استعدادی اور انفعال جرمانی) کا اس میں ہونا اس کے تجسم وتکدر کو مستلزم ہے؛ حالانکہ اس کو ایسا نوری وجود فرض کیا گیا ہے (جو جسمانیات وماديات) سے مجرد ہے، پس خلاف مفروض لازم آیا،

بہر حال جس اصل اور دعوے کا میں نے (آغاز فصل) میں ذکر کیا ہے،

اس پر دو دلیلیں ہیں:-

پہلی دلیل تو یہ ہے جس کے قایم کرنے کی زحمت ہیں نے خود گوارا کی ہے؛ اور وہ یہ ہے کہ اگر صفت کمالیہ کے اعتبار سے واجب تعالیٰ ہیں امکانی جہت بالذات اس طور پر قایم کی جائے کہ اس کے ساتھ اتصاف خود واجب کی ذات کا اقتضاء ہو؛ تو اس سے واجب کی ذات میں ترکیب لازم آجائے گی اور یہ محال ہے؛ جس کی آیندہ فصل میں تم کو عنقریب اطلاع دی جائے گی، نتیجہ یہ ہوا، کہ جس کمالی صفت کو بھی خدا کے لیے فرض کیا جائے، اس کے ساتھ واجب کا اتصاف واجب اور ضروری ہو گا، نہ کہ ممکن اور جائز،

دوسری دلیل یہ ہے، اگر وہ تمام صفات (جو خدا کے لیے ثابت کیے جاتے ہیں) ان کے ساتھ اتصاف کے لیے خود واجب کی ذات کافی نہ ہو گی، تو اس کا نتیجہ یہ ہو گا، کہ خدا کے بعض صفات ایسے بھی ماننے پڑیں گے، جن کا حصول ذات واجب میں غیر کی وجہ سے ہو؛ پس اس غیر کا حضور اور اس کا وجود، دراصل واجب میں اس صفت کے پائے جانے کی علت ہو گی، اور اس غیر کا غیاب، اور اس کا عدم، اس صفت کے عدم اور نہ پائے جانے کا سبب ہو گا، اور یہ اس لیے ضروری ہے، کہ اگر ایک چیز دوسری چیز کی علت ہو گی، تو اس علت کا وجود بھی معلول کے وجود کی علت ہو گی اور اس علت کا عدم معلول کے عدم کی علت اور علت کی شیئیت معلول کی شیئیت کی علت ہو گی اب اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے گا؛ تو لازم آتا ہے، کہ جب واجب کی ذات خود اس کی ذات کی حیثیت سے اس طور پر ہو، کہ اس کے ساتھ کوئی شرط نہیں ہے؛ تو اس وقت خدا کے لیے خود اپنے وجود کا اثبات بھی غیر ضروری ہو جاتا ہے کیونکہ وجود کے ساتھ اتصاف خدا کے لیے یا تو اس صفت کے وجود کے ساتھ ضروری اور واجب ہو گا، یا اس صفت کے عدم کے ساتھ وجود کا یہ وجوب لابدی ہو گا، (اگر پہلی شق مانی جائے

یعنی صفت مذکورہ کے وجود کے ساتھ وجود کا وجوب خدا کے لیے ضروری قرار دیا جاتا ہے تو پھر اس صفت کے لیے یہ کہنا کہ خدا میں اس کا حصول غیر کی جانب سے ہوا؛ (غلط ہو جاتا ہے) کیونکہ اب تو اس صفت کا حصول ایسے وقت میں ہوا ہے جس میں واجب کو خود اس کی ذات کی حیثیت بلا اعتبار حضور غیر مانا گیا تھا۔ اور اگر اس قضیے کو وصفیہ قرار دیا جائے (یعنی اگر وجوب کا ثبوت واجب کے لیے اس غیر کے اعتبار کے ساتھ مشروط ٹھیرایا جائے) تو وجوب کی صفت خدا کے لیے ذاتی اور ازلی باقی نہیں رہتی۔ (اور اگر دوسری شق تسلیم کی جائے یعنی کہا جائے کہ وجوب واجب کے لیے) اس صفت کے عدم کے ساتھ وابستہ ہے؛ تو لازم آتا ہے کہ اس صفت کے عدم کی علت اس کی علت کے عدم اور غائب ہونے کی وجہ سے نہیں ہوئی، (بلکہ واجب کا وجوب ہی اس صفت کے عدم کی وجہ ہو گی) اور اگر وجوب واجب کو (اس صفت کی علت کے عدم کے ساتھ مقید کر دیا جائے اور اس وجوب و ضرورت کو مقید مانا جائے تو جب بھی حق تعالیٰ کے لیے (وجوب) ذاتی اور ازلی صفت باقی نہیں رہتی۔ تعالیٰ عن ذلک علواً کبیراً۔

بہر حال اگر اس صفت کا وجود (واجب کے لیے) بغیر کسی بیرونی شرط کے ضروری نہ قرار دیا جائے تو جس کو واجب لذاتہ فرض کیا گیا تھا وہ بالذات واجب نہیں رہتا، اور یہ خلاف مفروض ہے؛

بحث و تحصیل (اس دوسری دلیل پر) ایک مشہور اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس دلیل سے زیادہ سے زیادہ اگر کوئی بات لازم آتی ہے، تو وہ یہ ہے کہ (واجب میں) اس صفت کا وجود یا اس کا عدم غیر سے حاصل ہو؛ نہ کہ خود واجب اپنی ذات اور اپنے تعین میں اس غیر کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے اور یہ اس لیے ہے (کہ دلیل میں جو کہا گیا تھا کہ جب واجب کی ذات خود اس کی ذات کی حیثیت سے اس طور پر ہو کہ اس کے ساتھ کوئی شرط نہیں اس مقدمے میں کیا مراد ہے)؛

اگر یہ مراد ہے کہ ذات کے ملاحظے کے ساتھ کسی غیر کا ملاحظہ اس وقت پیش نظر نہ ہو؛ کہ ایسی صورت میں جس تلازم کا دعویٰ کیا گیا ہے، وہ مسلّم نہیں ہے کیونکہ کسی چیز کا عدم ملاحظہ اس چیز کے عدم کو مستلزم نہیں ہوا کرتا، اور اگر یہ مراد ہے، کہ واجب کی ذات کے ساتھ (غیر کے ملاحظہ کا عدم نہیں) بلکہ نفس الامر اور واقع میں اس غیر کا عدم ہو؛ تو بے شک (جو باتیں لازم کی گئی ہیں، وہ مسلم ہیں، لیکن تالی (یعنی اس کے نتیجے کا باطل ہونا غیر مسلم ہے) کیونکہ ذات کا اعتبار اس طور پر کہ اس اعتبار میں دونوں شرطیں نہ ہوں، (یعنی نہ اس صفت کے وجود کی علت کا وجود ہو اور نہ اس کی علت کا عدم) صورت مفروضہ میں خود محال ہے؛ اور ایک محال کے لیے جایز ہے وہ کسی دوسرے محال کو مستلزم ہو جائے؛ (یعنی اس محال کو لازم قرار دے) کہ واجب ہی واجب باقی نہ رہے، پس ایسی صورت میں جو خلاف مفروض کا (الزام قایم کیا گیا تھا) وہ ثابت نہ ہو سکا؛

اس اعتراض کی وجہ سے بہتر یہی ہے) کہ اس دلیل کی تقریر یوں کی جائے؛ کہ فرض مذکور کی بناء پر ذات واجب کا جب اس طرح اعتبار کیا جائے کہ بلا کسی شرط کے صرف اس کی ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے ہو؛ یعنی وجوداً و عدماً اس غیر سے (جس کا وجود اس صفت کی وجود کی علت ہے) قطع نظر کر لیا جائے؛ تو اس وقت بھی واجب کے لئے وجود اس صفت کے وجود کے ساتھ آیا ضروری اور واجب ہوگا؟ اور یہ ہونا محال ہے؛ کیونکہ یہ محال ہے کہ معلول کا وجود علت کے وجود سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی باقی رہے؛ یا اس صفت کے عدم کے ساتھ (واجب کے لیے وجود ضروری ہوگا؟) اور یہ بھی محال ہے؛ اسی وجہ سے جو میں نے ابھی ذکر کیا (کہ علت کے عدم سے قطع نظر کرنے کے بعد معلول کے عدم کو فرض نہیں کیا جا سکتا)

یہ امر مخفی نہ رہے؛ کہ ذات واجب کو جب بلا کسی شرط کے اعتبار کیا جائے؛ اس وقت ذات واجب کا وجوب ان دو محالوں میں کسی

ایک سے نفس الامر اور واقع میں خالی نہیں ہو سکتا؛ تو ذات واجب کا وجوب بھی محال ہو جائے گا؛ اگر اس کے ساتھ کوئی شرط ملحوظ نہ ہو؛ اس لیے کسی شرط کا لحاظ و اعتبار ضروری ہے اور وہی قضیۂ شرطیہ کا تالی ہے؛ پس ملازمہ کا جو دعویٰ کیا گیا تھا وہ ثابت ہو گیا اور تالی کا بطلان ظاہر ہے؛ اس لیے مقدم کا باطل ہونا بھی لازمی ہے اور بہنے کہنے والے کے لیے یہ کہنا جائز نہ ہوگا کہ علت کا عدم اعتبار خواہ وجوداً ہو؛ خواہ عدماً؛ یہ علت کے عدم وجود یا اس کے عدم کو مستلزم نہیں ہے؛ (اور جب یہ ضروری نہیں ہے) تو پھر (علت کا عدم اعتبار) عدماً و وجوداً اس کے معلول کی تحصیل اور یافت کے منافی نہیں ہے؛ خلاصہ یہ ہے کہ عقلی طور پر علت کا عدم اعتبار معلول کے واقعی حصول کے منافی نہیں ہوا کرتا؛ نیز ماہیت جب من حیث ھی ھی (یعنی ماہیت کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے تصور) کیا جاتا ہے؛ تو ظاہر ہے کہ اس اعتبار میں ان چیزوں کے وجود اور عدم کا اعتبار ملحوظ نہیں ہوتا جو اس کو لاحق اور عارض ہوتی ہیں؛ لیکن باوجود اس کے واقع میں ماہیت ان دونوں سے خالی نہیں ہوتی؛ پس فرض مذکور میں بھی ہم یہی کہیں گے کہ واجب کی ذات کا اعتبار بلا اعتبار اس کی صفت کے وجود کے اور بلا اعتبار اس چیز کے جو اس کی صفت کا سبب ہو؛ یا بلا اعتبار اس کے عدم اور اس چیز کے جس سے اس عدم کا تحصل ہوا ہو؛ (بہرحال صفت کے وجود و عدم اور اس کے اعتبار کے بغیر نفس ذات واجب کا اعتبار کیا جائے) تو واقع میں طرفین میں سے کسی ایک کے اور ان کے اسباب کے حصول کے یہ منافی نہ ہوگا" (میں نے جو کہا کہ ایسا کہنا جائز نہیں ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ ماہیتوں کا مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ فعلیت (یعنی بالفعل موجود ہونا) اور تحقق یا ان کی یافت یہ ساری باتیں ماہیتوں کو خارج سے عارض اور لاحق ہوتی ہیں؛ ماہیت کے مرتبے کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ کسی شی کے کون واقعی (یعنی واقعی بود اور یافت) کے لیے ظرف بھی ہو اور نہ کسی شئے کے عدم کے لیے ماہیت کا مرتبہ ظرف ہوتا ہے؛ کیونکہ (مرتبہ ماہیت میں)

جس چیز کا بھی نفیاً و اثباتاً حصول ہوتا ہے، وہ صرف ماہیت کی ذات اور اس کے ذاتیات ہی ہوتے ہیں؛ ان کے سوا غیر کے عدم اور وجود سے اس کو کوئی تعلق نہیں ہوتا؛ اس لیے ماہیت کے متعلق عقل کے لیے گنجایش پیدا ہوتی ہے؛ کہ صرف اس کی ذات کا بلا ملاحظۂ غیر، ملاحظہ اور اعتبار کرے اگرچہ واقع میں وہ غیر اس کے ساتھ چمٹا ہی ہوا کیوں نہ ہو؛ بخلاف وجود کے کہ وجود تو واقع ہی کا دوسرا نام ہے اور کسی چیز کی غایت فعلیت، اور انتہائی تحصل ہی کو تو وجود کہتے ہیں؛ پھر وجود کے متعلق یہ کیسے سوچا جا سکتا ہے کہ اس کے لیے بھی کوئی ایسا مرتبہ ہوتا ہے؛ جس میں کسی شے کے ساتھ اس کو وجوداً اور عدماً بالکل تعلق نہیں ہوتا اور یہ کیسے ہو سکتا ہے؛ کیونکہ وجود ہی تو تمام وجودوں کا سرچشمہ، اور ساری کائنات کا منشا ہے؛ عدم اور نیستی کی تاریکی کا چھانٹنے والا فقدان اور نایافتگی (کی نحوست کا) ڈھکیلنے والا، تو وجود ہی ہوتا ہے اور وہی تو ان تمام اشیاء کی بطلان اور نیستی (کے پردے کو) کا اٹھانے والا ہے؛ جن میں وجود کی قابلیت ہوتی ہے؛ اب وجود کا ایسا مرتبہ جس میں صرف اس کی ذات کا لحاظ ہو، یا تو وجود ہی کا یہ مرتبہ ہوگا؛ جیسا کہ حق تعالےٰ کے صفات کمالیہ کا حال ہے؛ کہ ان کے وجود کا درجہ وہی ہے؛ جو حق تعالیٰ کی ذات کا درجہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کو (یعنی ذات حق کو) خود اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے؛

یا اگر وجود کی ذات کا یہ مرتبہ بوجہ اپنی وجودی تصور کے وجود نہیں بلکہ عدم وجود ہوگا؛ تو وجود کی ذات کا مرتبہ واجب کے مفہوم کا، ہم دوش وہم قدم باقی نہ رہے گا اور ذات وجود کے لیے اب اس کے سوا کوئی چارہ نہ ہوگا کہ وہ واجب سے منزلوں پیچھے رہ جائے۔ یعنی جتنی منزلوں کی پسماندگی اس کے مناسب ہو نتیجہ یہ ہوا کہ (وجود کے مرتبۂ ذات) کا عدم اس کے وجود پر مقدم ہو جائے؛ اور اتنا مقدم ہو؛ جتنی اس تقدم کی منزلیں اور امکانات کے درجے اور فقر اور احتیاج کے مراتب کی

جتنی تعداد ہے؛ جو ان نزولی مراتب اور قصوری مدارج کی کثرت کا لازمی نتیجہ ہے، جو وجود تام اور غنی کو ذاتی طور پر (لحاظ کرنے کے بعد) اس کے تمام ماسوا چیزوں میں پیدا ہو جاتے ہیں۔

بہرحال (اب) یہ بات ثابت ہو گئی کہ جب واجب کی ذات کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے گا؛ اس وقت جو صفت بھی واجب کے لیے وجوداً یا عدماً فرض کی جائے گی وہ اس (مرتبۂ ذات) میں ہو گی اور خواہ صفت کا وجود فرض کیا جائے یا عدم، بہرحال اس کی علت کا اعتبار کرنا بھی ضروری ہو گا کیونکہ سبب والی چیزیں جس طرح وجوداً اور عدماً اپنے اسباب کے وجوداً عدماً حصول ہی سے مستفاد اور پیدا ہوتی ہیں؛ اسی طرح ان چیزوں کا تعقل اور اعتبار بھی ان کے سبب کے تعقل اور اعتبار سے مستفاد ہو گا؛ ہذا (یعنی مذکرۂ بالا عبارت میں اچھی طرح غور کرو کیونکہ) زیادہ سے زیادہ اس سلسلے میں اس کی یہ انتہائی غایت ہے،

اس تقریر پر بعض دفعہ یہ شبہہ بھی کیا جاتا ہے کہ جو حکم (صفات حق کے متعلق ابھی لگایا گیا ہے) وہ ان نسبتوں اور اضافتوں میں جا کر ٹوٹ جاتا ہے؛ جو مبدء اور خدا کی ذات کو لاحق ہوتی ہیں، کیونکہ بجنسہٖ یہی دلیل (ان اضافتوں اور نسبتوں میں بھی) جاری ہوتی ہے؛ نتیجہ یہ ہوا کہ ان اضافات کا حصول بھی، خداوند تعالیٰ کے لیے بلا مداخلت غیر واجب ہو جاتا ہے؛ اگرچہ ذات حق کی نسبت سے ان اضافتوں اور نسبتوں کا تجدد اور تبدل تو جایز نہیں ہے؛ لیکن واجب کی ذات (بالاستقلال) ان کے حصول کے لیے بھی تو کافی نہیں ہوتی؛ کیونکہ ان کا حصول ان امور پر موقوف ہوتا ہے (جو ذات حق سے) بالکل متغائر ہوتے ہیں؛ اور متجدد نو بہ نو ہونے کے ساتھ ساتھ ان میں ایک دوسرے کے بعد پیدا ہوتا رہتا ہے؛ اور ذات حق سے خارج ہوتے ہیں اور یہ وہی بات ہے جسے شیخ رئیس نے اپنی الٰہیات شفا میں مان بھی لیا ہے؛ جیسا کہ اس نے لکھا ہے؛ کہ:-

ہم اس کی "قطعاً" پروا نہیں کرتے کہ خدا کی ذات کو ایسی اضافت کے ساتھ

اعتبار کیا جائے؛ جس کا وجود ممکن ہو؛ کیونکہ وہ (یعنی حق تعالیٰ) اس حیثیت سے کہ وہ زید کے وجود کی علت ہے واجب الوجود نہیں ہے (بلکہ اس کا واجب الوجود ہونا) تو خود اس کی ذات کا اقتضاء ہے"

اس (قول) کو وہ تو کبھی پسند نہیں کر سکتا جس کا دل حکمت متعالیہ کے انوار سے روشن ہو چکا ہے؛ اگرچہ مقلدین اور متبعین کی ایک جماعت نے اس کو قبول کر لیا ہے جیسے تجرید کے حاشیہ نگار وغیرہ نے ایسا ہی کیا ہے مثلاً ان لوگوں کا بیان ہے'

"بالذات واجب الوجود کو بھی کبھی امکان غیر کی وجہ سے عارض ہو جاتا ہے؛ اور غیر میں بھی امکان" "واجب کی نسبت سے پیدا ہوتا ہے" اگرچہ واجب کے لیے امکان بالذات اور بالغیر دونوں جائز نہیں" اور انھوں نے یہ نہ سمجھا کہ واجب بالذات جس طرح بالذات واجب ہوتا ہے؛ اسی طرح جو ممکنات اس کی طرف منسوب ہوتے ہیں ان کے لحاظ سے بھی وہ واجب ہی رہتا ہے؛ اور دراصل ان ممکنات کا وجود بہر حال خدا کے لیے تو واجب اور ضروری ہی ہوتا ہے، کیونکہ ان ممکنات کا وجود کیا ہے؛ وجود واجب کے فیض اور اس کے جود کے ربط ہی کا نام تو وجود ممکنات ہے؛ ہاں اگر علاوہ حق تعالیٰ) کے کسی اور وجود کو فرض کیا جائے' یا یہ فرض کیا جائے کہ کچھ اور بھی ممکنات ہیں جو کسی دوسرے وجود واجب کی طرف منسوب و مستند ہیں؛ تو ایسی صورت میں بلاشبہ جو کچھ کہا گیا ہے اس کے لیے کوئی پہلو پیدا ہو سکتا ہے تعالیٰ اللہ عن ذلك علوا کبیرا اور یہ جو میں نے کہا کہ واجب ممکنات کے اعتبار سے بھی واجب ہی رہتا ہے' اس کی وجہ یہ ہے کہ اشیاء (ممکن) کے وجود میں جو وجوب پیدا ہوتا ہے (یعنی ان کے وجود کو عدم پر ترجیح حاصل ہوتی ہے) تو اس کے وجوب کا منشاء دراصل خدا ہی کی ذات ہوتی ہے، پھر جس طرح ان ممکنات کا وجوب غیر کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے؛ (یعنی حق تعالیٰ سے) جو اس کا پیدا کرنے والا اور عدم سے وجود میں لانے والا ہوتا ہے؛ اسی طرح ان ممکنات کو خود بھی ایک قسم کا

وجوب حاصل ہوتا ہے، جب ان کو اس غیر (یعنی خالق و مبدع) کو سامنے رکھ کر تصور کیا جائے اور خود اس غیر کا اپنا ذاتی وجوب بھی ہے؛
کیونکہ کسی شے کو بالقیاس الی الغیر جو وجوب پیدا ہوتا ہے، اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ غیر پر نظر کرتے ہوئے اس شے کا تحقق ضروری ہے۔ یعنی ذاتی طور پر وہ غیر اس کو چاہتا ہے اور اس کا مستدعی ہے اس کی تعبیر یوں کرو کہ وہ غیر (یعنی جو واجب بالذات ہے) اس شے کے حصول کے سوا اور ہر بات سے انکار و ابا کرتا ہے؛ خواہ اس بات کو اقتضاء اور فیضان کا اثر قرار دیا جائے یا اس سے ذاتی حاجت اور افتقاری استدعا کا نتیجہ خیال کیا جائے جو اس شے کے رشحی وجود اور ظلی جوہر یا استنادی حقیقت تعلقی ذات ہونے کی وجہ سے ضروری ہے؛ اور یہ بات اس شے سے جدا نہیں ہو سکتی جس کا حصول اس غیر کے لیے واجب ہو جو اس کے فیض کا سرچشمہ اور اس کے پھواروں کا بادل اور اس کے بہاؤ کا دریا ہو، بہرحال ممکن میں نفس اپنی ذات کی رو سے تو صرف امکان اور جواز ہے؛ اور جاعل تام اور خالق کل کے اعتبار سے اسے وجوب اور ضرورت بھی حاصل ہے؛ خواہ واجب کے ساتھ اس کی یہ چسپیدگی اس کا یہ لگاؤ اس کی یہ پناہ گیری خود اس کی رشحی اور تعلقی و محتاج ذات کی جانب سے ہو! یا اسے اس خالق کا اقتضاء قرار دیا جائے جو بغیر کسی حساب کے فیاضی داد و دہش کشائش و فراخی عطا فرما رہا ہے؛ پس حق یہی ہے کہ واجب کی ذات کو ممکنات کی طرف جو اضافتیں حاصل ہیں اور اس کو (یعنی واجب کو) اس سے (یعنی ممکن سے) جو خلاقیت اور قیومیت کی نسبت حاصل ہے؛ اور اس کی جو شعاعیں ان ذاتوں پر پڑ رہی ہیں جن میں وجود کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے؛ یہ ساری چیزیں ممکنات کی ماہیتوں سے کسی طرح متاخر نہیں ہیں یقیناً ان اضافتوں کا حال وہ نہیں ہے؛ جو دنیا کی دوسری چیزوں میں ہوتی ہیں کہ وہ منسوب اور منسوب الیہ کے وجود سے متاخر ہوتی ہیں بلکہ واجب کے اضافی صفات کا مصداق ضرور اس کی ذات

بحیثیت اپنی ذات کے ہوتی ہے۔
میرا مطلب یہ ہے کہ خود واجب کی ذات اپنی ذات سے خود اس نسبت واضافت اور منسوب الیہ سب کے انتزاع کے لیے کافی ہوتی ہے؛ پس جس طرح حق تعالیٰ اپنے اجمالی اور کمالی علم سے تمام چیزوں اور ان نسبتوں کو جانتا ہے جو حق سے ان کو حاصل ہیں اور اپنی قدرت تامہ سے تمام مقدورات کو اٹھا کر کھڑا کرتا ہے اسی طرح تمام چیزوں کے لیے جو اسے لاحق ہوتی ہیں ان کے لحوق کی کیفیت ان کی وہ نسبت اور اضافت جو ذات واجب سے انھیں حاصل ہے ان سب باتوں کے انتزاع کے لیے خود اس کی ذات کافی ہے۔
بہر حال الہیت کی دنیا اور ربوبیت کے قلمرو میں عدمی معانی مثلاً عدم امکان ظن گمان ہزل تمسخر حدوث جدت زوال وفنا، تجدد گزشتنی و گزاشتنی تصرم فقر وغیرہ کچھ نہیں ہے؛
شیخ رئیس سے تعجب ہے؛ کہ باوجود دریائے علوم کے شناور ہونے اور معارف میں اپنی مشہور قوت فکر وجوش ذکاوت اور طراری کے اس کی نظر نے اس معنے کے سمجھنے میں کوتاہی کی اور اس سے بھی عجیب تر یہ ہے؛ کہ شفاء کے سوا اپنی دوسری کتابوں میں وہ اس کو سمجھ بھی گیا ہے؛ تعلیقات میں لکھتا ہے؛
"تمام چیزیں اول (یعنی حق کے لیے) واجب ہیں؛ وہاں امکان کی قطعاً گنجائش نہیں ہے۔" اثولوجیا جو معلم اول (ارسطو) کی طرف منسوب ہے؛ اس میں واضح تصریحات موجود ہیں، کہ تمام ممکنات مبدء اول (حق تعالیٰ کے آگے قطعی اور ناگزیر طور پر حاضر ہیں" اور یہ جو بظاہر اشیا میں تجدد و تغیر اور ایک کے بعد دوسرے کی پیدائش کا مشاہدہ ہو رہا ہے؛ تو یہ دراصل وجود کے بعض خاص ظروف کی طرف انتساب کا نتیجہ ہے کیونکہ اگر (کسی چیز کو) بعض چیزوں کے اعتبار سے زوال یا غیب و پوشیدگی لاحق ہوتی ہے؛ تو یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ دوسرے سے بھی اس کو اسی زوال

اور غیبت کی نسبت حاصل ہو؛ اور جب یہاں یہ حال ہے تو پھر اس وجود کی حقیقت کے متعلق کیا پوچھتے ہو؛ جو تمام اشیا کو محیط ہے؛ اور تمام مراتب اور تمام اقسام وانواع کا وہ محافظ ہے اس مقام کی تحقیق انشاء اللہ ورآگے آتی ہے۔

فصل

(اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا) کہ جس کا وجود واجب ہوتا ہے؛ ضرور ہے کہ وہ ایک ہی ہو؛ اس کے یہ معنی نہیں ہیں؛ جیسا کہ بعضوں کو وہم ہوا؛ کہ واجب الوجود کوئی نوع ہے، اور یہی نوع (جو ایک کلی حقیقت ٹھیری) وہ ایک خاص فرد اور تشخص میں منحصر ہوگئی ہے؛ کیونکہ یہ بات گزر چکی؛ کہ وجود کی حقیقت کے لیے کوئی نوع وغیرہ نہیں ہے؛ بہرحال واجب کا خود اپنی ذات سے متشخص ہوجانا صرف یہی بات قطع نظر توحید کے دوسری دلیلوں کے اس کے لیے کافی نہیں ہے؛ کہ دوسرے واجب کا وجود ناممکن ہو جائے جیسا کہ بعضوں نے صرف اس کو (اثبات توحید) کے لیے کافی خیال کرتے ہوئے لکھا ہے؛ کہ "جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ (خدا) کی ذات کا تعین اور تشخص بنفسہ اس کی حقیقت ہوتی ہے اور جب ایسا ہے؛ تو اس کی توحید کے اثبات کے لیے صرف یہی بات کافی ہے؛ کیونکہ جب کسی شے کی ماہیت بھی بعینہ اس کا تعین اور تشخص ہو؛ تو ایسی چیزوں کی نوع قطعی طور پر صرف اسی شخصیت کے ساتھ محدود و منحصر ہوکر رہ جائے گی"

لیکن میں نے جو کہا کہ صرف اتنی بات (اثبات توحید کے لیے) کافی نہیں ہے؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہم کے لیے اس کے بعد بھی اس کی گنجائش باقی رہتی ہے؛ کہ وہ فرض کرے کہ یہاں (ایک نہیں) بلکہ چند ایسی حقیقتیں ہیں جو باہم اپنی اپنی حقیقتوں کی رو سے بالکل مختلف ہیں لیکن ان کا وجود واجب ہے اور ہر ایک کا تعین وتشخص اس کی حقیقت کا عین ہو؛ اسی لیے یہ ناگزیر ہے؛ کہ واجب الوجود کی توحید وتفرد کو ثابت کرنے کے لیے کوئی مستقل برہان اور دلیل قایم کی جائے؛ اس لیے اب ہم کہتے ہیں؛

اگر ایسے دو موجود فرض کئے جائیں جن میں ہر ایک واجب الوجود ہے، تو یہ ضروری ہے، کہ یہ دونوں واجب الوجود، اس مفہوم (یعنی واجب الوجود کے مفہوم) میں مشترک ہوں، اور اسی کے ساتھ کسی نہ کسی امر کی وجہ سے باہم ایک کی ذات دوسرے سے علیحدہ اور متغائر بھی ہو) اب مابہ الامتیاز (یعنی وہ چیز جس کی وجہ سے ایک دوسرے سے ممتاز اور جدا ہوا ہے) ان میں سے کسی ایک کی پوری حقیقت ہوگا، تو ایسی صورت میں وجود کے وجوب کا مفہوم جو دونوں میں مشترک تھا ایک کی حقیقت سے خارج ہو جاتا ہے اور یہ محال ہے کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے، کہ واجب الوجود کی حقیقت وجوب الوجود کے مفہوم کی عین ہوتی ہے؛

اور اگر (مابہ الامتیاز) کسی ایک کی کامل اور تام حقیقت نہیں ہے) بلکہ اس کی حقیقت کا ایک جزء ہے، تو واجب کی ذات میں ترکیب پیدا ہو جائے گی؛ اور ترکیب کے یہ معنی ہیں کہ اسے (یعنی واجب کو) اپنے اجزاء کی احتیاج ہے، اور جو محتاج ہوتا ہے (وہ واجب نہیں) بلکہ ممکن ہوتا ہے؛

یا (اس مابہ الامتیاز کو) واجب کی حقیقت سے خارج قرار دیا جائے، تو اب یہ لازم آتا ہے کہ واجب اپنے امتیاز و تعین میں غیر کا دست نگر ہو جائے۔ کیونکہ اگر کسی شے کا تعین اسکی حقیقت پر زاید ہو، اور بجائے (ذاتی ہونے کے) عرضی ہو، تو اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ یعنی (تعین) کسی کا معلول ہے، کیونکہ جو چیز کسی شے کے لیئے عرضی ہوتی ہے تو اس کا معلل اور معلول ہونا ضروری ہے خواہ اس کی یہ معلولیت خود اس شے (یعنی معروض) سے حاصل ہو اور یہ شق ناممکن ہے کہ ہر علت اپنے معلول اور اپنے معلول کے تعین پر اپنے تعین اور تشخص کے ساتھ مقدم ہوتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ چیز خود اپنے نفس پر مقدم ہو جاتی ہے (یعنی تعین تعین پر مقدم ہو گیا)

یا یہ شق تسلیم کی جائے (کہ اس عرض کی علت خود معروض کی

ذات نہیں) بلکہ کوئی بیرونی امر ہے؛ تو ایسی صورت میں (واجب صرف اپنے تعین میں نہیں) بلکہ وجود میں بھی اس بیرونی امر کا محتاج ہو جائے گا۔ کیونکہ شے کے تعین و تشخص (کے متعلق یہ ثابت شدہ ہے) کہ وہ بجنسہ اس شے کے وجود کا نام ہے، یا کوئی ایسی بات ہے جس کا مرتبہ شے کے ساتھ وہی ہے جو وجود کا ہوتا ہے۔ اور وجود کے اعتبار سے احتیاج کا پیدا ہونا؛ یہ اس شے کے واجب بالذات ہونے کے منافی ہے؛۔

یہاں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وجوب الوجود کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ بجنسہ واجب الوجود کی حقیقت ہے؛ تو اس سے غرض یہ ہوتی ہے؛ کہ نفس حقیقت واجبہ سے واجب الوجود کا اثر ظاہر ہوتا ہے؛ یہ مطلب قطعاً نہیں ہوتا کہ حقیقت واجبہ بجنسہ اس صفت کا نام ہے؛ ایسی صورت میں ایسے دو وجود جن کا وجود واجب ہو، ان میں وجوب الوجود کے اشتراک کے صرف یہ معنے ہوتے ہیں کہ ہر ایک کی نفس ذات سے وجوب الوجود کی صفت کا اثر ظاہر ہوتا ہے؛ پس اگر اس اعتبار سے دونوں میں وجوب الوجود کا اشتراک ہو؛ اور اپنی پوری حقیقت کے لحاظ سے دونوں باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہوں تو اس میں کیا منافات ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ حکما جو یہ کہتے ہیں کہ وجوب الوجود بجنسہ واجب الوجود کی حقیقت ہے تو اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ واجب الوجود کی نفس ذات بحیثیت اپنی ذات کے موجودیت کی مصداق ہوتی ہے اور وہ وجود کی محکی عنہ براہ راست خود ہوتی ہے؛ یعنی اس کے متعلق یہ کہنا اور حکایت کرنا کہ "وہ ہے") بغیر کسی بیرونی چیز کے انضمام یا کسی قسم کی دوسری حیثیت کے ملاحظہ کئے بغیر درست ہوتا ہے؛ خواہ وہ حیثیت حقیقی ہو؛ یا اضافی ہو یا سلبی ہو؛

اس کی توضیح ایک مثال سے ہو سکتی ہے؛ جیسے تم متصل کے مفہوم کو کبھی سوچتے ہو لیکن اس طرح کہ وہ متصل خود وہ متصل ہی ہے مثلاً جسم کا

بحیثیت جسم ہونے کے جو صوری جز ہوتا ہے، اس کو متصل کہو۔ اور کبھی اسی متصل کو اس طور پر تصور کیا جاتا ہے کہ کوئی ایسی شے ہے جو متصل ہونے کی صفت سے موصوف ہے؛ جیسے مادہ اسی طرح کبھی واجب الوجود کو خود واجب الوجود ہونے کے لحاظ سے تصور کیا جاتا ہے اور کبھی کسی شے کا تصور کیا جاتا ہے کہ وہ شے واجب الوجود ہے،

پہلی صورت میں حکم کا مصداق اور اس کے ساتھ مطابقت رکھنے والی ذات یا وہ چیز جس سے حکایت کی جاتی ہے وہ موضوع کی حقیقت اور صرف اس کی ذات ہوتی ہے؛ اور دوسری صورت میں گو وہی ذات ہوتی ہے لیکن ایک دوسری حیثیت کا لحاظ بھی اس میں ہوتا ہے؛ جو اسی ذات کے ساتھ ایک صفت کی مانند قایم ہوتی ہے؛ پس ہر وہ واجب الوجود جو اپنی نفس حقیقت اور خود ذات کے اعتبار سے واجب الوجود نہ ہو؛ بلکہ اس حیثیت سے ہو کہ اس کی یہ حقیقت واجب الوجود ہونے کے وصف سے مرتبۂ ذات میں نہیں بلکہ اس مرتبے سے اتر کر بعد میں موصوف ہو؛ یعنی اس درجے میں نہیں؛ جو نفس ذات کو بحیثیت ذات کے حاصل ہے اس درجے میں یہ اتصاف نہ ہو جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ وجوب الوجود ایسی ذات کے لیے عرضی بن کر رہ جائے گا اور ذاتی باقی نہ رہے گا؛ ایسی صورت میں (اس وجوب الوجود) کے ساتھ متصف ہونے میں یا اس صفت کے لاحق ہونے میں وہ کسی سبب محتاج ہو جائے گا کیونکہ عرضی کا حال تو یہی ہوتا ہے؛ الحاصل اس صفت کے ساتھ متصف ہونے کے لیے ضروری ہوگا، کہ یہ امر عارض ہو؛ اور ایک جاعل اور علت کی ضرورت ہو جو اس کو ایسا بنا دے (یعنی وجوب الوجود سے متصف کر دے) یا کم از کم وہ جاعل اس ذات میں ایسی حیثیت پیدا کر دے کہ اس سے وہ (یعنی وجوب الوجود) منتزع ہونے لگے؛ جو اس کی ذات

کے سوا ایک اور امر ہے؛ کیونکہ کسی شے کا خود اپنے نفس کے وجود اور اپنے وجود یا وجوب کا جاعل اور سازندہ ہونا یہ ایسی بات ہے، جسے مضبوط اور قوی برہان سے ہم باطل کر چکے ہیں۔

پس خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ایسی صورت میں وہ حقیقت (جسے واجب فرض کیا گیا تھا) نفس اپنی ذات کی حد تک ممکن ہو جاتی ہے؛ اور جاعل کی وجہ سے یہ واجب الوجود بنے گی؛ پس وہ واجب الوجود لذاتہ باقی نہیں رہے گی؛ اس لیے ثابت ہو گیا کہ جو لذاتہ واجب الوجود ہوگا وہ خود ہی اپنے نفس کے اعتبار سے واجب الوجود ہے؛ نہ یہ کہ وہ کوئی شے ہے جس کو واجب الوجود خواہ لزومی یا افتراقی طور پر عارض ہوتا ہے۔

رجم شیطان[1]

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایسے براہین اور دلایل جن سے اس دعوے (توحید) کو ثابت کیا جاتا ہے اور جو الٰہی مباحث میں خاص اہمیت رکھتے ہیں، بکثرت ہیں، لیکن ان کل دلیلوں کی تکمیل اور اتمام اس پر موقوف ہے کہ واجب تعالیٰ کی حقیقت کو ایسا وجود محض تسلیم کیا جائے جو خود اپنی ذات کے ساتھ قایم ہے جس کی تعبیر وجود متاکد کے ساتھ کی جاتی ہے؛ اور وجوب یا وجود بھی اسے عارض ہوتا ہے؛ وہ فی حد نفسہ خود اس کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے؛ غیر کے ارتباط و تعلق کا اس میں قطعاً لحاظ نہیں ہوتا؛ البتہ غیر کے ساتھ اس کا تعلق ممکن ہوتا ہے؛ اور ممکن کا وجوب بھی اس کے وجود کی طرح غیر سے مستفاد ہوتا ہے،

اور یہ ایسا مقدمہ ہے جس پر دلیل نہایت آسانی کے ساتھ قایم ہو جاتی ہے اور اسی کی تصریح علم و عرفان والوں نے اپنی کتابوں میں کی ہے؛ میں نے اس کے متعلق گزشتہ اوراق میں کافی بحث کی ہے۔ اس مقدمے کے ذریعے سے اس شبہے کا بھی بآسانی ازالہ ہو جاتا ہے!

---

[1] ۔ یعنی شیطان کی سنگساری۔

جس نے خواہ مخواہ اکثر طبایع کو مشوش اور پریشان کر دیا ہے؛ اور لوگوں کے اذہان میں بلا وجہ اس معاملے میں بلاوت و غباوت پیدا ہو گئی ہے، یعنی وہ شبہہ جو ابن کمونہ کی طرف منسوب ہے جس کا بعضوں نے شبہہ "افتخار الشیاطین" نام رکھا ہے؛ جس کی وجہ یہ ہوئی ہے کہ ابن کمونہ نے اس پیچیدہ شبہے اور ذرا مشکل عقدے کو پہلی دفعہ ظاہر کیا، اور مشہور کیا؛ ورنہ میں نے تو اس شبہے کو ابن کمونہ کے علاوہ ان لوگوں کے کلام میں بھی پایا ہے جو اس سے پہلے گزرے ہیں۔

تقریر اس شبہے کی یہ ہے کہ یہ کیوں جائز نہیں ہے کہ واقع میں دو ایسی ہویتیں اور شخصیتیں ہوں جو بالکل بسیط ہوں اور ان کی کنہ مجہول ہو لیکن اسی کے ساتھ اپنی پوری اور کامل حقیقت میں دونوں باہم مختلف ہوں، اور ہر ایک ان میں وجود کے لحاظ سے واجب ہو، اور واجب الوجود کا یہ مفہوم دونوں سے اس طرح منتزع ہو یا دونوں پر اس طرح محمول ہو؛ جس طرح کوئی امر عرضی محمول ہوتا ہے پس دونوں میں اشتراک اس امر عرضی کے بنیاد پر ہو گا جو دونوں کی نفس ذات سے منتزع ہوتا ہے؛ اور دونوں میں افتراق و امتیاز صرف اپنی اپنی حقیقت کی وجہ سے ہو گا؛

شبہے کے ازالے کی وجہ یہ ہے؛ کہ واجب الوجود کے مفہوم کے متعلق سوال یہ ہے کہ آیا یہ خود ان دونوں کے نفس ذات سے بغیر کسی بیرونی حیثیت کے اعتبار کے مفہوم ہوتا اور سمجھا جاتا ہے؛ خواہ وہ بیرونی حیثیت کسی قسم کی بھی ہو؛ یا کسی بیرونی حیثیت کے لحاظ کرنے کے ساتھ یہ بات اس سے مفہوم ہوتی ہے

سوال کی دونوں شقیں محال ہیں۔ دوسری شق تو اس لیے محال ہے کہ یہ بات گزر چکی ہے کہ جس چیز کی نفس ذات جو حیثیت سے مجرد ہو؛ وہ اگر وجود اور وجوب فعلیت اور تمام وغیرہ کے انتزاع کے لیے کافی نہ ہو؛ تو وہ اپنی حد ذات میں ممکن اور خود اپنی ذات کے دائرے میں ناقص ہوتی ہے۔ اور پہلی شق اس لیے محال ہے کہ ایک ہی مفہوم کے اطلاق و حمل کا

مصداق اور جس پر بالذات وہ مفہوم صادق آتا ہو، میرا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز جس سے اس معنی اور مفہوم کی حکایت کی جاتی ہو، اور جس کو سامنے رکھ کر تعبیر اس طرح کی جاتی ہو، کہ کسی قسم کی حیثیت یا کسی قسم کا کوئی دوسرا پہلو اس میں ملحوظ نہ ہو؛ اس کے لیے نا ممکن ہے؛ کہ وہ ایسے حقایق ہوں جو اپنی اپنی ذات کے اعتبار سے باہم مختلف ہوں؛ اور ان کے معانی آپس میں اس درجے ایک دوسرے سے متبائن اور علحدہ ہوں کہ ان میں کوئی ذاتی امر مشترک نہ ہو؛ یقیناً ایسا ہونا ناممکن ہے۔

اور میرا خیال تو یہ ہے کہ جس شخص کی فطرت اپنی اس سلامتی پر باقی ہے جس پر وہ پیدا ہوئی ہے اور پیدایشی استقامت کے بگاڑنے والے امراض سے محفوظ ہو وہ بداہتہً یہی فیصلہ کرے گا کہ ایسے مختلف امور جن کے اختلاف کے درمیان میں کوئی اشتراکی اور جامع حیثیت نہ ہو؛ ان کے لیے نا ممکن ہے؛ کہ وہ کسی ایک حکم کے مصداق اور اس کے محکی عنہ بن سکیں؛ ہاں یہ اسی وقت جائز ہو سکتا ہے کہ ایسے امور باہم ایک دوسرے سے کچھ تشابہ اور تماثل رکھتے ہوں؛ تو اسی مماثلت اور مشابہت کی جہت سے (وہ کسی ایک حکم کے مصداق بن سکتے ہیں) جیسے زید اور عمر پر انسانیت کا حکم اسی لیے لگایا جا سکتا ہے؛ کیونکہ گو اپنی مختص شخصی عوارض کی وجہ سے یہ دونوں باہم مختلف ہیں؛ لیکن اپنی پوری ماہیت کے اعتبار سے ایک دوسرے کے شریک ہیں یا پوری ماہیت کے اعتبار سے نہ سہی، اگر جزئی اور کسی ذاتی میں بھی اشتراک ہو؛ تو یہ ممکن ہو سکتا ہے؛ جیسے گھوڑے اور انسان پر حیوان ہونے کا حکم اس لیے لگایا جا سکتا ہے؛ کہ جنسی حیثیت میں دونوں شریک ہیں؛ اور یہ دونوں کو شامل ہے؛ یا کسی عرضی امر کے اشتراک کی وجہ سے بھی ایسا ہو سکتا ہے؛ جیسے برف اور دندان فیل پر سفید ہونے کا حکم اس لیے لگایا جا سکتا ہے کہ دونوں بیاض اور سفیدی کے ساتھ موصوف ہونے میں مشترک ہیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ چند متبائن اور مختلف امور کسی ایسے امر میں مشترک ہوں جو ان کی حقیقت سے خارج ہونے کے ساتھ صرف

ایک اضافی اور نسبی بات میں باہم متفق ہوں؛ جیسے ممکنات کے تمام مقولات پر، وجود کا حکم اسی لیے لگایا جاتا ہے، کہ ان کو وجود حق کی طرف انتساب حاصل ہے۔

میں نے یہ بات ان لوگوں کے مذاق کے مطابق کہی ہے جو کہتے ہیں کہ ممکنات کا وجود صرف ایک عقلی اور ذہنی انتزاعی امر ہے اور ان کی موجودیت فقط اس اعتبار سے ہے کہ وجود جو خود اپنی ذات کے ساتھ قایم ہے اس کی طرف یہ منسوب ہیں؛ یا کم از کم کسی سلبی یا منفی مفہوم میں مختلف اور متحد ہوں، جیسے واجب کے سوا اور تمام چیزوں پر امکان کا حکم اسی لیے لگایا جاتا ہے؛ کہ ذاتی طور پر وجود اور عدم کا غیر ضروری ہونا ان سب میں ایک مشترک بات ہے (اور یہ اشتراک ایک امر سلبی میں ہے؛)

بہرحال اشتراک و اتفاق کے مذکورۂ بالا وجوہ یا جو ان کے مماثل ہوں؛ ان کے سوا بغیر کسی اشتراکی اور جامع جہت کے خواہ وہ ذاتی ہو یا عرضی یہ تصور کرنا محال ہے؛ کہ ان پر کسی مشترک امر کا حکم لگایا جا سکتا ہے پس اگر ایسے امور پر جن کی ذاتیں باہم ایک دوسرے سے بالکل متبائن اور جدا جدا ہوں ان کے نفس مرتبۂ ذات کو پیش نظر رکھ کر بغیر کسی دوسری چیز کے الحاق و انضمام کے؛ یا ان کی ذات کے سوا کسی دوسری جہت کا تصور کئے بغیر ہم پھر کوئی حکم لگائیں گے تو یقینی طور پر یہاں دو چیزوں کا ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے (ایک تو ذاتی امر جس میں یہ امور باہم متفق اور متحد ہوں اور دوسری وہ چیز جس پر ان کی اختلاف کی بنیاد قایم ہو؛ اور ان کی ذات میں داخل ہو، یعنی ایک مابہ الاتفاق ذاتی جز اور دوسرا مابہ الاختلاف ذاتی جز؛ نتیجہ یہ ہے کہ ان دونوں کی جوہر ذات کا دو چیزوں سے مرکب ہونا ضروری ہو جاتا ہے، ایک تو وہ جو جنس اور مادہ کا قایم مقام ہو؛ اور دوسرا وہ جو فصل اور صورت کا جانشین ہو اور ترکیب خواہ کسی وجہ سے پیدا ہو اس حقیقت کے قطعاً منافی ہے؛ جس کا وجود بالذات واجب ہو؛

بلکہ اگر ہم اس وجود کے مفہوم میں غور کریں جو صرف مصدری اور

انتزاعی ہوتا ہے؛ اور جس کا علم ہر شخص کو بداہتہً حاصل ہے؛ تو ہمارے غور و فکر کی آخری منزل یہ ہو گی کہ اس وجود کے مفہوم کی جو حقیقت ہے، یعنی جس سے یہ مفہوم پیدا اور انتزاع کیا جاتا ہے؛ وہ دراصل صرف ایک ایسا امر ہے جو اپنی ذات سے قایم ہے اور "واجب حق" اور "ایسا وجود مطلق" ہے جسے نہ عموم آلودہ کرتا ہے نہ خصوص؛ اس میں نہ تعدد ہے، نہ انقسام، کیونکہ جس کا وجود یہی وجود ہو جو فرض کیا گیا ہے اس کے درمیان اور کوئی دوسری شے جس کا وجود بھی یہی وجود ہو، جو فرض کیا گیا ہے؛ ان دونوں میں کوئی مغائرت اور مبائنت نہیں ہو سکتی ہے تو یہ "دو" "دو" باقی نہیں رہے؛ بلکہ یہاں صرف ایک ہی ذات اور ایک ہی وجود ہو گا اس کی طرف صاحب تلویحات نے اشارہ ان لفظوں میں کیا ہے؛

> "وہ جو صرف وجود ہے؛ اور جس سے زیادہ کامل اور دایم وجود کوئی اور نہیں ہے؛ اسی کو جب دوسری دفعہ فرض کرو تو غور کرنے کے بعد یہ وہی ہو گا (یعنی دوسرا وہی پہلا ٹھیرے گا؛ کیونکہ دونوں میں کیا امتیاز ہے؛
>
> پس حق تعالیٰ کے وجود کا وجوب جو خود اس کی اس ذات سے عبارت ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قایم ہے یہ خود اس کے وجود کی وحدت پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے۔ شهد الله انه لا الٰه الا هو۔ (خدا گواہی دیتا ہے کہ اس کے سوا کوئی دوسرا الہ نہیں ہے) اور یہی واجب کا وجود ممکنات کی موجود ہونے پر بھی دلالت کرتا ہے جیسا کہ خود اس کا قول ہے۔ اولم یکف بربك انه علی کل شیٔ شهید (کیا تیرے پروردگار کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ وہ ہر چیز پر حاضر ہے)

برہان عرشی

خدا تعالیٰ اور اس کے ملکوت اعلیٰ کی تائید سے مجھے واجب الوجود کی توحید کے متعلق ایک عرشی برہان ہاتھ آیا ہے؛ جس کے ذریعے سے مذکورۂ بالا احتمال باسانی دور و دفع ہو جاتا ہے لیکن اس کے بیان کرنے کے لیے ابتداءً ایک مقدمے کو بطور تمہید کے ذہن نشین

کر لینا ضروری ہے؛ اور وہ مقدمہ یہ ہے؛ کہ واجب تعالیٰ کی حقیقت؛ جب خود ہی واجبیت کے مفہوم کی مصداق ہے اور اس پر موجود ہونے کا جو حکم لگایا جاتا ہے؛ وہ در اصل نفس اس کی ذات کے ساتھ اس طور پر مطابق ہے؛ کہ اس مطابقت کے لیے کسی دوسری جہت کا اس کی ذات کے ساتھ اعتبار نہیں کیا جاتا ورنہ اپنے واجب اور موجود ہونے میں وہ غیر کا محتاج ٹھیرے گا جیسا کہ اسے ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، اور جس طرح یہ ضروری ہے؛ اسی طرح یہ بھی ثابت شدہ ہے؛ کہ خود واجب تعالیٰ کی ذات میں کوئی ایسی چیز یا ایسی جہت شریک نہیں ہے؛ کہ اس جہت کی وجہ سے خدا واجب اور موجود ہوا ہو؛ کیونکہ (اگر وجوب اور وجود کے ساتھ اتصاف ان جہتوں کا نتیجہ ہو) تو ان جہتوں سے خدا کی ذات خواہ ابتداءً خواہ انتہاءً مرکب قرار پائے گی؛ حالانکہ ذات حق کا ہر لحاظ سے بسیط اور اجزا سے پاک ہونا) ثابت ہو چکا ہے؛ جس کا ذکر عنقریب آنا بھی ہے؛

اب ہم یہ کہتے ہیں کہ ان تمام مسلمات کا لازمی نتیجہ یہ ہے؛ کہ جو بذاتہ واجب الوجود ہو؛ اس کے لیے ضروری ہے؛ کہ تمام صحیح حیثیتوں اور ان تمام اعتبارات سے جو نفس الامر کے مطابق ہیں؛ وہ موجود اور واجب ہو؛ ورنہ اس کی خود اپنی تام اور کامل حقیقت اور وجود کے محمول بننے کے لیے کافی نہ ہو گی؛ کیونکہ اس کی حقیقت کو وجودی مراتب اور تحصّل کے پہلوؤں میں سے کسی مرتبے یا کسی پہلو کے اعتبار سے فاقد فرض کیا جائے یا موجود کے لیے جتنے کمالات بحیثیت موجود ہونے کے ضروری ہیں؛ ان میں سے کسی ایک کمال سے اس کو محروم قرار دیا جائے تو جس حیثیت سے (ہم نے ذکر کیا) واجب کی حقیقت وجود کی مصداق باقی نہیں رہتی؛ ایسی صورت میں حقیقتہ واجبہ میں فعلیت اور تحصل کے منافی جہات امکانی اور امتناعی پیدا ہو جاتے ہیں؛

پس اس کی ذات دو حیثیتوں سے مرکب ہو جاتی ہے؛ ایک تو وجوب کی حیثیت اور دوسری امکان اور امتناع کی حیثیت؛ خلاصہ یہ ہے کہ

اب واجب کی ذات کی تنظیم وجودی اور عدمی جہتوں سے ہوگی ایسی صورت میں وہ حقیقی واحد باقی نہیں رہے گا اور یہی فصل سابق کے اس مضمون کا حاصل ہے؛ جس میں ثابت کیا گیا تھا کہ جو بالذات واجب الوجود ہوتا ہے؛ وہ ہر حیثیت اور ہر لحاظ سے واجب الوجود ہوتا ہے؛ اور جب یہ مقدمہ ذہن نشین ہو چکا جس کا مفاد یہ ہے؛ کہ ہر قسم کے کمال اور ہر قسم کے جمال کے لیے ضروری ہے کہ وہ واجب تعالیٰ کے لیے ثابت ہوں؛ اور اگر کسی غیر میں کچھ حصہ ان کا ہو بھی تو وہ وہیں کی ریزش اور وہیں کا فیض ہو گا۔

بہر حال اب ہم کہتے ہیں؛ کہ واجب بالذات شے اگر (ایک نہیں) بلکہ متعدد ہو گی تو ان دونوں میں کوئی ذاتی اور لزومی علاقہ نہیں ہو سکتا جیسا کہ گزر چکا ہے؛ کہ جن دو چیزوں میں تلازم ہو گا ان کے لیے ناگزیر ہے، کہ یا تو ایک ان کا دوسرے کا معلول ہو یا دونوں کسی تیسری علت کے معلول ہوں؛ بہر تقدیر یہ واجب کا معلول ہونا اس کے بعد ضروری ہو جاتا ہے اور یہ اس فرض کے خلاف ہے کہ ہم نے دونوں کو واجب فرض کیا تھا؛

(اور جب ان دونوں میں لزومی علاقہ نہ ہو گا) تو اب یہی صورت ہو گی کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے کمال کا ایک ایسا مرتبہ اور وجود تحصل کا ایک ایسا مخصوص حصہ ہو گا جو نہ دوسرے کی ذات میں ہو؛ اور نہ اس سے ابھرا ہو؛ نہ اس سے ٹپکا ہو؛ پس ان میں سے ہر ایک؛ ایک خاص کمالی درجے اور وجودی مرتبے سے محروم ہو گا؛ خواہ اب اس کمال یا وجودی مرتبہ کا ان کے لیے حاصل ہونا ممتنع اور محال ہو؛ یا ان کا حصول ممکن ہو؛

الغرض کسی ایک کی بھی ذات فعلیت اور وجود محض اور کمال صرف باقی نہیں رہے گی؛ بلکہ ہر ایک اپنی اپنی ذات کے مرتبے میں ایسے ہوں گے، کہ بعض چیزوں کا ان میں حصول ہے؛ اور وجود کی طبیعت و کمالی مراتب کی بعض چیزیں ان سے مفقود ہوں گی؛ ایسی صورت میں یہ حقیقی واحد باقی نہیں رہتے اور ذات و حقیقت کے اعتبار سے مرکب ہونا یہ بات وجوب ذاتی کے قطعاً منافی ہے۔

پس واقعہ یہی ہے کہ جو واجب الوجود ہو گا اس کے لیے ضروری ہے کہ تحصّل کی فراوانی اور کمال وجود کی شدت کی وجہ سے وہ ان تمام وجودی نشاۃ توں اور ان تمام کمالی حقیقتوں کا جامع ہو، جو وجود کے لیے بہ حیثیت وجود ہونے کے اور موجود کے لیے بحیثیت موجود ہونے کے ثابت ہیں؛ اور وجود اور فضیلت میں اس کا کوئی ہمسر و ہمتا نہیں ہو سکتا بلکہ اس کی ذات خود اپنی ذات کی اقتضا سے تمام کمالات کا ملجا و ماویٰ اور ہر قسم کے خیر و برکات کا سرچشمہ ہو گی، یہ برہان اگرچہ متوسط فہم و علم والوں کے لیے چنداں مفید نہیں ہے؛ اور جب متوسطین کے لیے مفید نہیں ہے تو بیچارے عامی ناقص استعداد والوں کو اس سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے؛ کیونکہ یہ فلسفے کے چند ایسے اصول اور غیر مذکور مقدمات پر مبنی ہے؛ جو میری اس کتاب کے مختلف مقامات میں بکھرے ہوئے ہیں ہاں! جس کا نفس فلسفے سے پامال اور سدھ چکا ہے، وہ اس دلیل کو بہت سی مضبوط دلیلوں پر یقیناً ترجیح دے گا۔

فصل۔ جہات ثلٰثہ (یعنی وجوب۔ امکان۔ امتناع) پر ایک علحدہ تبصرہ اس فصل میں کرنا چاہتا ہوں تاکہ ان شکوک و شبہات کا ازالہ ہو جائے۔ جو ان کے لزوم کے متعلق کیے جاتے ہیں؛ مفہوم کے ان عقلی پہلوؤں کے متعلق جو در اصل تمام عقود اور قضایا کے عناصر ہیں، اور ان کے ایسے مواد ہیں کہ اوصاف ہوں، یا احکام ان سے کوئی خالی نہیں رہ سکتے؛ تشکیکات فخریہ (یعنی فخر الدین رازی کے شکوک) میں سے ایک شک یہ ہے کہ اگر واجب کے وجود کو وجوب کا ملزوم قرار دیا جائے گا تو اس کے بعد یہ ماننا بھی ناگزیر ہو گا کہ وجوب واجب کا معلول ہے؛ اور جو چیز معلول ہوتی ہے ظاہر ہے کہ ذاتی حیثیت سے وہ یقیناً ممکن ہو گی اور ہر ممکن لذاتہ اپنی علت کے لیے واجب ہوتی ہے؛ نتیجہ یہ ہوا کہ جس وجوب کو فرض کر کے یہ گفتگو کی گئی اس پر ضرور ہوا کہ ایک اور وجوب متقدم ہو؛ اور یوں ہی یہ سلسلہ غیر متناہی طور پر آگے بڑھتا جائے گا۔

اس کا جواب جو حکیم طوسی نے دیا ہے، یہ ہے، کہ وجوب کو لازم قرار دینے سے اس کا معلول ہونا قطعاً غیر ضروری ہے کیونکہ واقعہ تو یہی ہے، کہ وجوب امکان امتناع۔ یہ سب ولاصل ایسے عقلی اور ذہنی امور ہیں کہ جب عقل اپنے بعض تصورات کو خارجی چیزوں کی طرف منسوب و منسند کرتی ہے، تو اس ذہنی عمل سے یہ عقلی امور ذہن میں پیدا ہو جاتے ہیں۔

پس واقع میں (ایسے سارے مفہوم، عقل کے معلول ہوتے ہیں، بشرطیکہ عقل ان میں اس نسبت کو پیدا کرے جس کا میں نے ذکر کیا، یہ خارج میں قطعاً موجود نہیں ہوتے؛

اور جب ان کا وجود خارج میں ہوتا ہی نہیں تو یہ نہ ان امور کی علت بن سکتے ہیں، جو ان کی طرف مستند اور منسوب ہوئے ہیں اور نہ ان کے معلول بن سکتے ہیں مثلاً زید کا تصور اس شخص کی عقل کا تو معلول ہوگا جس نے اس کا تصور کیا ہے، لیکن خود زید تو اس تصور کرنے والے کی عقل کا معلول نہیں بن جاتا اور نہ یہ تصور زید کا معلول ہوتا ہے؛

پس خارج میں کسی شے کے واجب ہونے کے یہ معنی ہیں، کہ جب اس کو عقل وجود خارجی کی طرف منسوب کر کے سوچے تو عقل میں اس معقول اور ذہنی امر کا تصور پیدا ہو جس کا نام وجوب ہے؛

اس پر پھر اعتراض کیا جاتا ہے (کہ وجوب خارج سے معدوم کیسے فرض کیا جا سکتا ہے) کیونکہ وجوب کا نقیض لاوجوب ہے؛ اور لاوجوب بلاشبہ عدمی ہے؛ پس اس کے مقابل یعنی وجوب کو ثبوتی ہونا چاہئیے؛ نیز وجوب تو وجود کے تاکد و استواری ہی کا نام ہے؛ پھر وہ عدمی کیسے ہو سکتا ہے؛

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو عدمی اس معنی میں نہیں کہا جاتا ہے؛ کہ وہ بالکل معدوم مطلق ہے، یہ مطلب بھی نہیں ہوتا، کہ وجوب کوئی ایسی شے ہے جس کے اندر شے کا سلب یا عدم فرض کیا گیا ہو، بلکہ اس کے عدمی ہونے کے فقط یہ معنی ہیں کہ خارج اور عین سے معدوم اور ذہن میں موجود ہے، اور دو نقیضوں کے متعلق اگرچہ یہ ضرور ہے کہ دنیا کے سارے مفہوم اور معانی کو وہ بانٹ لیتے ہیں (یعنی ان دو کے دائرے سے کوئی مفہوم خارج نہیں ہو سکتا) لیکن کلی طور پر موجودات خارجیہ اور عینیہ ہی پر دونوں کا صدق ضروری نہیں ہے؛ آخر ممتنع اور ممکن عام کو باہم نقیض خیال کیا جاتا ہے؛ لیکن ان میں سے ایک یعنی ممتنع محض معدوم ہے اور ممکن عام کے لیے بھی ضروری نہیں ہے؛ کہ وہ خارج ہی موجود ہو بلکہ بسا اوقات اس کا وجود ذہن کے علاوہ اور کہیں نہیں ہوتا (اسی ممکن اور ممتنع وغیرہ کے سلسلے میں) ایک شبہہ یہ بھی ہے کہ جب ایک شے کا ثبوت دوسرے کے لیے کیا جاتا ہے تو ثابت ہونے والی چیز کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اتصاف کا جو ظرف ہو (وہی اس ثابت کا بھی ظرف ہو، اور یہ طے شدہ مسئلہ ہے؛ ہاں ایسی صورت میں (ثابت نہیں)، بلکہ وہ چیز جو مثبت لہ ہے (یعنی جس کے لیے کوئی چیز ثابت کی گئی ہو) ضروری ہے کہ اس کا وجود اسی ظرف میں ہو، جو اتصاف کا ظرف ہے۔

اب اس کے بعد یہ عجیب بات لازم آتی ہے (کہ بعض ذہنی امور جیسے مثلاً عمی (نابینائی) مثبت (یعنی اندھے) کو خارج میں ثابت ہوتا ہے۔ (تو ایسی صورت میں بقاعدہ مذکورہ صرف مثبت لہ (یعنی اندھے) کو خارج میں ہونا چاہیے؛ اور عمائت اور نابینائی کا وجود ذہنی رہے گا مگر دشوار یہ ہے) کہ ان ہی فلسفیوں نے اپنے مسلمات میں ایک بات یہ بھی مشہور کر رکھی ہے کہ کسی صفت کا اپنا وجود فی نفسہ وسائل موصوف ہی کا بعینہٖ وجود ہوتا ہے؛ ایسی صورت میں (یہی عمائت اور نابینائی) کے متعلق لازم آتا ہے کہ اس کا وجود ذہنی نہیں (بلکہ عینی ہو جائے کہ اس کے موصوف کا وجود عینی اور خارجی ہے) گویا اس قسم کے صفات کا شمار ان اعراض میں ہوگا جن کا وجود خارج میں ہوا کرتا ہے؛ حالانکہ عقل اس سے انکار کرتی ہے کہ اس قسم کے معانی اور مفاہیم کو خارجی اور عینی موجودات میں داخل کرے۔

اس کا جواب اس گزشتہ بحث سے پیدا کیا جا سکتا ہے؛ جس میں بتایا گیا تھا کہ وجود رابطی کے چند معانی ہیں اور ان میں باہم بہت فرق ہے؛ یعنی ایک تو وجود رابطی وہ ہے جس کا ہلیات مرکبہ میں اعتبار کیا جاتا ہے؛ اور یہ وجود رابطی کے اس معنے کے بالکل مغائر ہے؛ جس میں اعراض اور ان صورتوں کے وجود کو وجود رابطی قرار دیا گیا ہے جن کا کسی محل میں حلول ہوتا ہے؛ گویا ہم جب یہ کہتے ہیں؛ کہ ج کا وجود اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے؛ کہ ب کے لیے اس کا وجود ہے؛ تو اس کا مطلب وہ نہیں ہے؛ جب ہم کہتے ہیں کہ ج کا فی نفسہٖ وجود یہی ہے کہ وہ ب کے لیے موجود ہے؛ کیونکہ پہلی صورت میں ج کے لیے ضروری ہے، کہ وہ اُن امور میں ہو جو بالعرض نہیں؛ بلکہ فی نفسہٖ موجود ہوتے ہیں؛ بخلاف دوسری صورت کے (کہ اس میں اس کا فی نفسہٖ موجود ہونا ضروری نہیں ہے جن لوگوں کو ان دونوں معانی میں اس فرق کا پتا نہیں چلا وہ متحیر ہو کر رہ گئے ہیں؛ بلکہ انھوں نے اس فساد کو جسے لازم کیا گیا تھا تسلیم کر لیا، مگر جس نے واقعے کی تحقیق کی ہے وہ جانتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اعیان اور خارج کے اعتبار سے ایک چیز ممتنع الوجود ہو؛ لیکن اس وجود رابطی کے لحاظ سے جو غیر کے ربط سے اسے حاصل ہے؛ وہی (ممتنع الوجود) ممکن الوجود بھی ہو سکتا ہے؛

اور اسی مقام سے وہ شبہہ بھی ابھرا ہے؛ جسے شور و شغب والوں نے بڑے بڑے بزرگ فلاسفہ کے کلام پر وارد کیا ہے؛ جس کا حاصل یہ ہے؛ کہ:—

اگر امکان کی کوئی صورت خارج اور اعیان میں نہیں ہوگی تو ممکن بجز عقل اور ذہن کے خارج میں ممکن باقی نہیں رہتا؛ پس خارج کے اعتبار سے ممکن کے لیے ضروری ہے؛ کہ یا تو وہ واجب ہو یا ممتنع ہو؛ کیونکہ منفصلۂ حقیقیہ کے (شقوں) سے کوئی چیز باہر نہیں ہو سکتی؛

لیکن اب اس شبہے کو تم بآسانی ان معلومات سے دفع کر سکتے ہو، جیسے مذکورہ بالا بیانات سے تم نے ابھی حاصل کیا ہے اور وہ یہ ہے، کہ اعیانی اور خارجی طور پر اگر کوئی مفہوم کسی شے کو ثابت ہو، تو اس کے لیے یہ قطعاً ضروری نہیں ہے کہ اس مفہوم کا وجود بھی خارج اور اعیان میں ہو؛

ایک اتفاقی مصالحت

معلم اوّل کے متبعین حکمائے مشائیہ کے متعلق جو یہ مشہور کیا گیا ہے کہ یہ لوگ معانی عامہ مثلاً وجوب۔ امکان۔ علت۔ تقدم اور اسی قسم کے دوسرے معانی کے متعلق یہ خیال رکھتے ہیں کہ واقع میں یہ سب موجود ہیں، اور اس مسئلے میں قدیم حکمائے رواقیین سے اختلاف رکھتے ہیں کیونکہ ثانی الذکر گروہ کا خیال ہے کہ اس قسم کے معانی صرف عقل کے بعض ملاحظات اور اس کے اعتبار سے پیدا ہوتے ہیں (یعنی ان کا کوئی واقعی وجود نہیں ہے)

بہر حال اس اختلاف کا اصلی منشا وہی ہے، جس کی میں نے ابھی تحقیق کی اور سچ بھی یہی ہے کہ تحقیق و تفتیش کے بعد دونوں رائوں میں کوئی تضاد یا اختلاف ثابت نہیں ہوتا؛

کیونکہ ان معانی کے خارجی وجود کے یہ معنی ہیں؛ کہ خارجی اور عینی موجودات اپنی اعیانی پہلو کے لحاظ سے ان معانی کے ساتھ متصف ہوتے ہیں؛ اور تم یہ معلوم کر چکے ہو کہ ہلیۂ مرکبہ خارجیہ کا وجود رابطہ قطعاً اس کے منافی نہیں ہے، کہ اسی قضیے کے محمول کا خارجی وجود ممتنع ہو؛

پس بہتر یہی ہے؛ کہ (جو تاویل) میں نے ذکر کی ہے ارسطو اور اس کے متبعین کے کلام کو اس پر محمول کیا جائے؛ اس کے بعد متاخرین کے طعنوں اور تشنیعوں سے یہ لوگ بچ جاتے ہیں خصوصاً متاہین کے شیخ صاحب اشراق کے مطاعن سے؛

میری اس تحقیق سے تم پر اس مسئلے کا بھی ضعف واضح ہو گیا ہو گا جس کا ذکر بعض کلامی مسطورات میں آتا ہے کہ (امکان اگر عدمی ہو گا) تو ایسی صورت میں امکان کی نفی، اور منفی و معدوم امکان میں کوئی فرق نہیں رہے گا؛ یعنی لا امکان له و امکانه لا۔ میں فرق نہیں رہے گا؛ کیونکہ اعدام میں امتیاز و فرق کیا ہو گا اور جب دونوں میں فرق ہے تو ثابت ہوا کہ امکان در اصل ایک ثبوتی معنی ہے نیز یہ ایک بدیہی بات ہے کہ عدم کسی قسم کا بھی ہو؛ اس کی معرفت اور اس کا تحقق وجود ہی کے ذریعے سے ہو سکتا ہے؛ پس جس چیز کا عدم ہو گا ضروری ہے کہ اس کا ثبوت بھی ہو؛ اور جس چیز کا ثبوت ہو گا وہ ضرور ثابت ہو گی (کہ ثابت کے معنی یہی ہیں)

میں اس (متکلم سے) یہ پوچھتا ہوں کہ تمھاری مراد (امکان کے ثابت ہونے سے کیا ہے؛ اگر یہ غرض ہے کہ امکان عینی اور خارجی موجودات میں سے ہے، تو اس کا جھوٹ ہونا بالکل ظاہر ہے؛

اور اگر یہ مطلب ہے کہ وہ (یعنی امکان) اعدام کے ذیل کی کوئی چیز نہیں ہے، بلکہ یہ ان عقلی محمولات میں ہے جن کا حمل عقلی اور عینی دونوں قسم کی ماہیتوں پر ہوتا ہے تو بلا شبہ یہ صحیح ہے، اور سرآور وہ حکماء کے محصلین کا بھی خیال یہی ہے، اور یہ جو کہا جاتا ہے، پس امکانہ لا (یعنی کسی شے کا امکان لا (نہیں ہے) اس سے غرض یہ ہے، کہ عینی و خارجی وجود امکان کے مفہوم کو حاصل نہیں ہے، اور لا امکان لہ (نہیں ہے امکان اس شے کا) اس سے یہ مطلب ہوتا ہے، کہ امکان کا صدق اس شے پر نہیں ہوتا، اور یہ حال ان تمام ذہنی طبائع کا ہے، جو اشیا کے اوصاف واقع ہوئے ہیں، اور ان پر خارج میں وجود کا اطلاق نہیں ہوتا، پھر کسی شے پر اگر لفظ موجود محمول نہ ہوتا ہو، تو یہ بات اس کے منافی نہیں ہے، کہ خارجی حقایق اور عینی موجودات پر ان کو محمول کیا جائے یا ان پر وہ صادق آئیں، وجود رابطی کے ایک معنی تو یہی ہیں؛

باقی جو انھوں نے کہا کہ عدم کی معرفت وجود ہی سے حاصل ہوتی ہے، تو خاص عدم کی حد تک تو یہ صحیح ہے کہ عدم وجود ہی کے سلب کا نام ہے، لیکن اس قاعدے کو تمام سلوب اور عدمیتوں پر منطبق کرنا صحیح نہیں ہے، اور سلوب کو جاننے دو خود عدم کی طبیعت کا سلب (وجود کو نہیں چاہتا) تو اور طبائع کا جو حال ہے ظاہر ہے (مثلاً نابینائی کی معرفت کے لیے بینائی اور بصر کے جاننے کی ضرورت ہے نہ کہ وجود کے مفہوم کو سمجھنے کی حاجت ہے) ہاں ایک بات ہے، کہ مسلوب، مثلاً سواد اپنے سلب (یعنی لا سواد) کا سلب نہیں ہوتا (یعنی لا لا سواد) اس کو نہیں کہتے، اس لیے مسلوب اگر ثبوتی ہو تو اضافی ثبوتی ہوگا، اور سلب کے ذریعے سے جو تحدید و تعریف کی جاتی ہے، تو اس سے مراد اس کی یہی اطلاقی طبیعت ہوتی ہے جیسا کہ شفا میں "ثبوت" کے متعلق درج ہے۔

"میں ثبوت سے مراد ثبوت اضافی مطلق لے رہا ہوں خواہ فی نفسہٖ حقیقی ہو یا فقط اضافت سے اس میں یہ بات پیدا ہوئی ہو، بہر حال ایسا ثبوت سلبی بیان کا جزو ہو سکتا ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ (یعنی ثبوت اضافی) سلب کے اندر ہوتا ہے، جیسا کہ مشائیوں کے بعض ایسے تبعین ادھر چلے گئے ہیں جنھوں نے ارسطو طالیس کے کلام کی تشرح کی ہے، بہر حال مسلوب کے لیے محال ہے، کہ اس کا اپنے سلب کے ساتھ وجود اور تحقق ہو اور جس نے یہ کہا کہ بصر (بینائی) عمیٰ (نابینائی) کا جزو ہے، اور یہ کہ اعدام کی تعریف ان کے وجودی ملکات ہی سے کی جاتی ہے، تو اس کی غرض یہ کبھی نہیں ہوتی کہ بینائی اور بصر، عمیٰ اور نابینائی کے ساتھ موجود رہتی ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ عمی (نابینائی) کی حد اور تعریف اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک اس کی حد (یعنی تعریف) میں سلب، کو بصر کی طرف مضاف نہ کر لیا جائے، بہر حال بصر ایسی صورت میں بیان کا جزو ہے نہ کہ خود عمی (نابینائی) وہ جزو ہے؛

"اور مائیت کی مباحث میں تم کو عنقریب معلوم ہوگا کہ حد بھی کبھی اپنے محدود سے بڑھ بھی جاتی ہے"

(مواد ثلثہ کے ذیلی مباحث میں) ایک بحث یہ بھی ہے، کہ امکان اور اس کے دونوں قسیموں (یعنی وجوب و امتناع اور جو اس کے مشابہ ہوں) ان کو عقلی معانی قرار دینے کی وجہ سے تسلسل کا وہ سلسلہ جو لا محدود بن جاتا تھا وہ خارج میں تو منقطع ہو جاتا ہے، لیکن عقلی اعتبار میں اب بھی تسلسل لازم ہی آتا ہے جب عقل ان کو تفصیلی ملاحظے کے ساتھ اپنے سامنے لائے، کیونکہ مثلاً کسی شے کا امکان کے ساتھ متصف ہونا یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ یہ اتصاف لازمی ہو، ورنہ انقلاب کو جائز ماننا پڑے گا یعنی یہ کہ جو چیز ممکن ہے، اس کے لیے جائز ہے کہ مثلاً واجب ور ممتنع ہو جائے، حالانکہ مواد کا یہ انقلاب محال ہے، بہر حال ممکن شے کے لیے امکان کا ثبوت عقلی نظر میں ہمیشہ واجب ہوتا ہے، اور اس وجوب کے ساتھ اتصاف وجوبی طور پر ہمیشہ ضروری رہے گا، اور یہی سلسلہ لا محدود ہو جائے گا، علاوہ اس کے یوں بھی کسی شے کا امکان کے ساتھ متصف ہونا خواہ یہ اتصاف عقود کے کسی عنصر کے ساتھ غیر متناہی ہونے کو مستلزم ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ کسی ایسی حد پر وہ ٹھہر نہیں جاتا جس کے بعد اس کا ہونا ممکن نہ ہو، تسلسل کے یہاں یہی معنے ہیں، اور چونکہ یہ بات صرف ذہنی کارفرمائی کی رہین منت ہوتی ہے، یعنی واقع میں کوئی ایسی چیز یہاں نہیں پائی جاتی جس میں تسلسل جاری ہوتا ہو، بلکہ محض عقل اپنے اعتباری عمل کو جہاں روک لے گی، تسلسل بھی رک جائے گا، اس مقام کی واقعی تحقیق یہ ہے کہ ان دو[2] باتوں میں بہت فرق ہے یعنی عقل کسی چیز کو براہ راست اپنا نصب العین اور معلوم و معقول بنائے یہ اور بات ہے، اور یہ بات کہ کسی دوسری چیز کے تعقل و ادراک کا آلہ اور ذریعہ کسی امر کو قرار دے یہ امر دیگر ہے کیونکہ پہلی صورت میں عقل اس آلے اور ذریعے میں خود غور و نظر نہیں کرتی بلکہ اس کو دوسری شے کے نظر و فکر کا آلہ بناتی ہے، بشرطیکہ اس ذریعے کے متعلق عقل کے سامنے بھی حیثیت باقی رہے، مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ ہمارے ذہن میں کوئی صورت پائی جاتی ہو، ہم اس صورت کو انسان کے تعقل اور تصور کا ذریعہ بنائیں تو ظاہر ہے کہ اس وقت میرا معقول اور معلوم انسان ہی ہوگا، اور اس وقت ہم اس صورت کے متعلق کچھ نہیں سوچیں گے، جس کو انسان کے جاننے کا ہم نے ذریعہ قرار دیا ہے، نہ ہم اس صورت کے متعلق کوئی حکم لگائیں گے اور اس وقت جس وقت ہم انسان کے متعلق یہ حکم مثلاً لگاتے ہوں کہ وہ جوہر ہے تو اس صورت کے متعلق ہم کچھ نہیں سوچیں گے کہ وہ جوہر ہے یا عرض، لیکن اگر ہم براہ راست خود اس حاصل شدہ صورت ہی کو اب اپنا منظور نظر بنائیں، تو اس وقت اب ہم اس صورت کے متعلق یہ حکم لگائیں گے، اور اس صورت کو ہم اس حال میں پائیں گے کہ وہ عرض ہے، دوسرے کے ساتھ قایم ہے اور بعض ارباب تحقیق کے کلام میں جو یہ بات پائی جاتی ہے کہ "عقل اور ذہن میں جو صورت حاصل ہوتی ہے

بالذات معقول اور معلوم وہی ہوتی ہے نہ کہ بالذات معلوم وہ چیز ہوتی ہے جو ذہن سے باہر پائی جاتی ہے"
تو اِن کی مراد یہ ہے کہ ذہن کی اس حاصل شدہ صورت کو معلوم اور معقول بنانے کے لیے کسی ایسی دوسری
صورت کی ضرورت نہیں ہوتی جو اس کے ادراک اور علم کا ذریعہ و آلہ ہو ورنہ اس صاحب تحقیق کی یہ
غرض قطعاً نہیں ہو سکتی کہ شلاً جب انسان کی ماہیت کا تصور کرتے ہیں اور اس کے بعد ہم یہ حکم لگاتے ہیں کہ
وہ (انسان) ایک حیوانی جرمی (جسمانی) جوہر ہے تو اس حکم کے وقت ہمارے پیش نظر وہ عقلی صورت
ہوتی ہے جو در اصل ہمارے ذہن اور نفس کی مختلف کیفیتوں میں سے ایک کیفیت ہے کیونکہ یہ اس کا
غلط ہونا تو بالکل بدیہی ہے

پس یہی حال امکان اور اس کے دونوں مقابلوں (امتناع و وجوب کا) ہے کہ عقلی قوت کے لیے
وہ آلے کا کام دیتے ہیں ان کے ذریعے سے ماہیتوں کا وہ حال معلوم ہوتا ہے جو ان کی نوعیت وجود کے
حساب سے ہونا چاہیے اور وجود جو اس ماہیت کو عارض ہوتا ہے اس کی کیفیت معلوم ہوتی ہے ظاہر ہے
اس ملاحظے کے زمانے میں یقیناً ان تینوں (امکان و وجوب امتناع) کے متعلق اس کا خیال ابھی نہیں گذرتا کہ
آیا وہ خود معدوم ہیں یا موجود ممتنع ہیں یا ممکن یا واجب

پھر ان تینوں میں سے کسی ایک کے متعلق جب عقل یہ سوچنے لگے کہ خود ان کے وجود کی نوعیت
کیا ہے تو اس وقت اس نقطۂ نظر سے اب نہ تو وہ کسی شے کے لیے امکان باقی رہتے ہیں نہ وجوب نہ امتناع
بلکہ ان کی حیثیت صرف ایک ایسے عرض کی رہ جاتی ہے جو کسی محل (یعنی عقل) میں پایا جاتا ہے اور یہ کہ
بذات خود یہ عرض ممکن ہے گویا ہی چیز جو اس اعتبار سے "پہلے" مثلاً وجوب یا امکان تھی صرف ممکن بن کر رہ جاتی ہے
اور یہی حال تمام حرفی معانی اور ان مفہومات کا ہے جنھیں بطور آلے کے استعمال کیا جاتا ہے کہ جب ان ہی کو
براہ راست اپنا منظور نظر اور معقولات مقصودہ بنا کر ان پر کوئی حکم لگایا جائے یا ان ہی کو کسی کے لیے ثابت
کیا جائے تو اس نقطۂ نظر کے ساتھ ہی فوراً وہ اسی رنگ کی استقلالی حیثیت اختیار کر لیتی ہیں حالانکہ اس
سے پہلے ان کی نوعیت ان حرفی امور کی ہوتی ہے جن کا کام محض دو چیزوں میں تعلق پیدا کرنے کا تھا
اور اس قسم کا انقلاب ناجائز بھی نہیں ہے یہ اسی قسم کا انقلاب ہے جیسے مادہ صورت کے رنگ میں
منقلب ہو جاتا ہے یا جنس کا انقلاب فصل کے رنگ میں ہوتا ہے یا قوت فعل کی شکل اختیار کرتی ہے یا
ناقص تام اور کامل کی شکل میں منقلب ہوتا ہے یہ انقلاب اس قسم کا نہیں ہے جو کسی صورت کا انقلاب
دوسری صورت کی شکل میں ہوتا ہو یا کوئی محصل کامل نوع دوسری کامل و محصل نوع کے ساتھ منقلب
ہو جائے۔ وجہ یہ ہے کہ ایسے تمام حروف جو ربط اور آلات کا کام دیتے ہیں وہ اپنی اس حیثیت میں

سچ پوچھو تو دراصل ان کا شمار اس وقت کامل اور محصل اشیا کے ذیل ہی میں نہیں ہوتا بلکہ ان کی حیثیت صرف اس قدر ہوتی ہے کہ وہ اشیا اور چیزوں کی صرف نسبتیں ہیں، شے، اور شے کی نسبت میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے، اسی طرح خود شے اور شے کی قوت اور صلاحیت میں جو فرق ہے وہ بھی ظاہر ہے اس لیے کہ شے کی قوت و صلاحیت کا شمار اشیاء کے ذیل میں قطعاً نہیں کیا جاتا، البتہ اگر اس قوت و صلاحیت کے متعلق قوت و صلاحیت کے سوا کوئی اور اعتبار قایم کر لیا جائے تو وہ دوسری بات ہے لیکن قوت و صلاحیت کے ان اعتبارات کا سلسلہ بالآخر ایک ایسے مرتبہ تک پہنچ جائے گا، کہ اس میں بجز صلاحیت و قوت کے اور کسی دوسرے امر کے اعتبار کی کوئی گنجایش اور کوئی پہلو پیدا نہیں ہو سکتا مثلاً ہیولی اولی (مادہ کی ابتدائی حالت) کی جو کیفیت ہے کہ اس میں ایسے دو پہلو نہیں پیدا ہو سکتے کہ ایک پہلو کے رو سے اس کو صرف صلاحیت و قوت باور کیا جائے اور دوسرے پہلو کے حساب سے وہ بالفعل ٹھیرایا جائے، گذشتہ بالا بحث سے اب تم سمجھ سکتے ہو کہ کہیں تمھارے گوش زد یہ بات ہوئی ہو کہ حرفی معنی مثلاً نسبتی وجود اور استقلالی معانی مثلاً وہ وجود جو محمول بن کر مستعمل ہوتا ہے، یہ دونوں باہم ایک دوسرے سے ذاتی تضاد اور تباین کا تعلق رکھتے ہیں" تو اس کا مقصد وہی ہے جو ہم نے عرض کیا، یہ مطلب قطعاً نہیں ہے کہ واقعی یہ دونوں دو متباین ایک دوسرے کی مخالف ذاتیں ہیں، اس لیے رابطہ جو ہے اس کی تو سرے سے کوئی ذات ہی نہیں ہوتی گویا اس کی مثال اس آئینے کی سی ہے جو ہر قسم کے رنگ سے پاک ہو، اسی لیے تو ایسا آئینہ ہر قسم کے رنگ کو قبول کر سکتا ہے، اور چونکہ خود اس آئینے کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی اس لیے دوسرے حقایق اس کے ذریعے سے ظاہر ہوتے ہیں، باقی مخالفت اور تباین جو دو چیزوں میں ہوا کرتا ہے اس کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ ان دونوں میں صرف مفہوم اور عنوان کا اختلاف ہوتا ہے، ورنہ واقع کے رو سے دونوں کی کوئی ایسی محصل تیار ذات ہی نہیں ہوتی، جن میں باہم مغائرت ہو بلکہ ان کے اختلاف باہمی کی نوعیت ایسی ہوتی ہے جیسے ایسی دو چیزوں میں ہو، جن میں ایک تو محصل تیار حقیقت ہے اور دوسری حقیقت ایسی غیر محصل اور نا یافتہ ہے جس کی یافت اور تحصل کی آیندہ توقع کی جاتی ہے، یا اس اختلاف کی حیثیت ایسی ہوتی ہے، جیسے شے اور اس لاشے میں ہو، جس میں شے ہونے کی صلاحیت اور قوت ہوتی ہے،

ایک قاعدہ

ان معانی اور مفہوموں کی حقیقت جب تم پر واضح ہو چکی، اور تم یہ بھی جان چکے کہ ان کے اعتبار کرنے کے عمل کو عقل جس حد پر چاہے روک دے سکتی ہے، تو اب تم کو چاہیے کہ ان تمام مکرر ہونے والے حقایق وطبائع مثلاً وحدت، وجود، لزوم، اور جو ان کے مانند ہوں، خواہ خارج میں ان کے مقابل کوئی چیز ہو یا نہ ہو، ان سب کے متعلق تم گذشتہ بالا تقریر کی بنیاد پر ایک ایسا

کلی اسلوب اور طریقہ بنا لو، جو اس قسم کے تمام طبائع پر حاوی ہو، باقی میں نے جو یہ کہا کہ ان تکراری طبائع کا مقابل خارج میں ہو یا نہ ہو، اس سے میری غرض یہ ہے کہ وجود ہو یا وحدت واقعہ تو یہی ہے کہ ان کی حقیقت نفس الامر میں وقوع پذیر ہے، بلکہ وجود کی حقیقت تو تمام چیزوں سے زیادہ واقعی اور حقیقی ہے، لیکن با ایں ہمہ وجود اور وحدت کے جو معانی ہیں ذہنی طور پر ان میں تکرار و اعادہ ہوتا رہتا ہے، وجود اس لیے کہ وجود کی حقیقت کے لیے موجود ہونا ثابت ہوتا ہے پھر اس موجود ہونے کے لیے بھی ایک دوسرا موجود ہونا ثابت ہوتا ہے، الغرض جہاں تک عقل سوچتی اور اعتبار کرتی جائے گی، یہ سلسلہ یوں ہی دراز ہوتا چلا جائیگا لیکن ان تمام غیر متناہی اتصافوں کا سلسلہ جو عقل کے عمل اعتبار سے پیدا ہوتا ہے، ان سب کا مصداق اور ان کا منشا وجود کی وہی حقیقت ہے، جو خود اپنی ذات کے ساتھ موجود ہے، یہی بات وحدت میں بھی پیدا ہوتی ہے، اب اگر کوئی پلٹ کر اس پر یہ اعتراض کرے کہ ان تکرر پذیر امور کا لزوم ایک کا دوسرے کے ساتھ صحیح مناشی کی بنیاد پر غیر متناہی حد تک جو پھیلتا چلا جاتا ہے اگر لزومات کے اس سلسلے میں سے ہر کڑی کے متعلق یہ حکم نہ کیا جائے کہ لزوم اوّل سے اس کا جدا ہونا ممکن ہے تو عقل یہ محسوس کرتی ہے کہ ان تکرر پذیر معانی میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ جو لزوم ہے، ملازمہ کا یہ سلسلہ ہی ٹوٹ جائے گا اور اس کا بدیہی نتیجہ یہ ہے کہ لزومات کے اس سلسلے کے ہر لزوم کو دوسرے کے ساتھ غیر محدود مراتب تک لزومی تعلق کا ہونا ناگزیر ہے، تو گویا لزومات کا یہ غیر محدود سلسلہ ایک قضیہ موجبہ کا موضوع قرار پایا، اور ظاہر ہے کہ قضیہ موجبہ کے لیے موضوع کا وجود ضروری ہے، پس ثابت ہوا، کہ غیر متناہی لزومات کا یہ غیر محدود سلسلہ تحقق اور موجود ہے، کیونکہ ہر لزوم کے لیے دوسرا لزوم ثابت ہوتا چلا جاتا ہے، پس یہ لزومات نہایت سچے ایجابی احکام کے موضوع ہوئے اس لیے ضروری ہوا کہ ان میں ہر ایک لزوم کو واقع میں موجود مانا جائے، میں اس کے جواب میں کہوں گا، تم شاید وہ بات بھول گئے، جسے میں پہلے بیان کر آیا ہوں، اور جس کی طرف تمہارے ذہن کی میں نے راہنمائی کی تھی، یعنی میں نے تم کو مشورہ دیا تھا کہ اپنی فکری قوت کو اس امر کے سوچنے میں لگاؤ، کہ لزوم اسی وقت تک لزوم کی حیثیت سے باقی رہتا ہے، جب تک اس کو محض ایک ربط پیدا کرنے والے امر کی حیثیت سے پیش نظر رکھا جائے، اور یہ بات اس وقت حاصل نہیں ہو سکتی جب اس لزوم کو بجائے امر رابطی کے ایک مستقل مفہوم کے رنگ میں تصور کیا جائے، اور ظاہر ہے کہ لزوم کا بحیثیت لزوم ہونے کے یعنی رابطی امر کے حساب سے اشیاء کے ذیل میں شمار نہیں کیا جاتا اور جب وہ شے ہی نہیں ہے تو اس کے متعلق، پھر لزوم یا عدم لزوم کے ثابت کرنے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں ان دونوں باتوں سے کسی بات کے ساتھ اس پر حکم لگانا صحیح نہ ہوگا، البتہ اسی لزوم کو ایک مستقل مفہوم کے رنگ میں

جب تصور کیا جائے اور اس کو صفات میں سے کوئی صفت قرار دی جائے اس وقت پھر اس کے لزوم و عدم لزوم کے متعلق مستقل توجہ کی جائے گی، خلاصہ یہ ہے کہ ملزوم سے جس لزوم کے نہ جدا ہونے کے متعلق حکم لگایا جائے گا وہ دراصل وہی لزوم ہو سکتا ہے جسے براہ راست عقل اپنا منظور نظر بنائے باقی خود لزوم بحیثیت لزوم اور امر رابطی ہونے کے اس میں ان احکام کے قبول کرنے کی گنجائش ہی نہیں ہے، اور ہر لزوم کے متعلق قطعاً یہ غیر ضروری ہے کہ وہ عقل کا بالذات منظور نظر اور ذاتی التفات و توجہ کا مرکز بن سکتا ہے اور جب لزوم کا یہ حال ہے تو لامحالہ لزومات کے متعلق تصور و وہم کا جو سلسلہ عقل میں قائم ہو گا، وہ کسی نہ کسی مرتبے تک پہنچ کر ٹوٹ جائے گا، میں نے جو یہ تقریر کی، یہ اس جواب سے بہتر ہے، جو تجرید کے حاشیہ نویس نے خواہ مخواہ زبردستی کر کے اس پیچیدگی کے حل میں تکلیف اٹھائی ہے، یعنی انھوں نے جواب میں یہ تقریر کی ہے کہ لزومات کا یہ سلسلہ واقع میں ایک ایسے وجود کے ساتھ موجود ہے جس سے عقل ان لزومات کا انتزاع نہیں کرتی، اور یہ کہ مختلف اور باہم ایک دوسرے کی مغائر صورتوں کے ساتھ یہ لزومات موجود نہیں ہیں، اور قضیۂ موجبہ کے صادق آنے کے لیے جس وجود کی ضرورت ہے، وہ وجود کے اس دوسرے معنے سے عام ہے، اس لیے کہ موجبہ جب موجبۂ خارجیہ ہوتا ہے تو اس کا صادق آنا اس پر مبنی ہوتا ہے کہ اس کا موضوع خارج میں موجود ہو، پھر خارج میں اس کے موجود ہونے کی یہ شکل ہو کہ اپنی مخصوص صورت کے ساتھ موجود ہو، جیسے جسم کے وجود کی نوعیت ہے، یا ایسا نہ ہو، بلکہ ایسا جزو جو کل کے وجود کے ساتھ متصل ہو، اس کے وجود کے ساتھ موضوع موجود ہو، بسا اوقات صادق اور سچے موجبوں کا موضوع اسی قسم کا جزو ہوتا ہے مثلاً ایسی صورت میں کہ کسی متصل شئی کا ایک جزو گرم ہو، اور دوسرا سرد، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں خارجی ایجاب صادق ہوا کرتا ہے، اسی طرح موجبہ جب موجبۂ ذہنیہ ہوتا ہے تو اس کا صادق آنا اس پر مبنی ہوتا ہے کہ اس کے موضوع کا وجود ذہن میں ان طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے پایا جائے، جو ذہن میں چیزوں کے پائے جانے کی صورتیں ہیں، اور جس طرح خارجی قضیہ اپنی مخصوص حالات کی بنیاد پر وجود کی خاص نوعیت کو چاہتا ہے، مثلاً حیز یا مکان میں ہونے کا حکم اس بات کو چاہتا ہے کہ اس کے موضوع کا وجود مستقل ہو، یا جوہر کے جب اس کے خاص احکام اس کے لیے ثابت کیے جائیں تو اس وقت وجود کی خاص نوعیت کو وہ چاہتا ہے، یہی حال ذہنی احکام کے خصوصیات کا ہے، کہ وہ بھی وجود کی خاص خصوصیتوں کو چاہتے ہیں، جس طرح قضیۂ مطلقہ چاہتا ہے کہ اس کا موضوع بالفعل موجود ہو، اور قضیۂ ممکنہ اس کے امکان کو دائمہ دوام کو مقتضی ہوتا ہے (تجرید کے حاشیہ نگار نے علاوہ اس جواب کے ایک دوسرا جواب بھی یوں دیا ہے کہ کسی شئے کا لزوم کسی دوسری شئے سے جو ہوتا ہے، اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں کبھی تو

یہ لزوم لازم و ملزوم دونوں کے بالفعل وجود کے لحاظ سے ہوتا ہے، بایں معنے کہ ملزوم کے بالفعل وجود کا لازم کے بالفعل وجود سے جدا ہونا ناجائز ہو، اور کبھی لازم و ملزوم میں سے کسی ایک کے بالفعل وجود کے ساتھ لزوم کا یہ تعلق وابستہ ہوتا ہے یعنی اس لزوم کے لیے خصوصیت کے ساتھ دونوں میں سے کسی ایک کا بالفعل وجود ضروری ہوتا ہے مثلاً جسم کے لیے اس بات کا لازم ہونا، کہ اس کا امتداد (یعنی طول و عرض و عمق) کا منقطع اور محدود ہونا لازمی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جسم کے لیے اس طرح پایا جانا ناممکن ہے کہ امتداد کے انقطاع کا انتزاع اس سے درست نہ ہو یعنی جب تک امتداد کے انقطاع کی صلاحیت جسم میں نہ ہوگی وہ موجود نہیں ہوسکتا، تو دیکھو! امتداد کے انقطاع کے انتزاع کی صلاحیت یہ جسم کے بالفعل وجود کے لیے لازم ہے اور کبھی لزوم کا علاقہ محض ایسی دو باتوں میں ہوتا ہے جن میں ہر ایک کے متعلق صرف اتنا ضروری ہے کہ کسی شے سے ان کا انتزاع درست ہو، اور اس شے میں ان کے انتزاع کی قابلیت و صلاحیت ہو، لزوم کے لیے جو لزوم ہوتا ہے اس کا شمار اسی تیسری قسم میں ہے کیونکہ لزوم کے لزوم کا مآل کار یہی ہے کہ کسی شے میں لزوم کے انتزاع کی صلاحیت اس وقت تک نہیں ہوسکتی، جب تک کہ اس لزوم میں بھی لزوم کے انتزاع کی قابلیت و صلاحیت نہ ہو یوں ہی پھر لزوم لزوم میں لزوم کے انتزاع کی صلاحیت ہونی چاہیے، الغرض لزوم کے ساتھ حکم کرنے کے لیے صرف اتنی بات چاہیے کہ اس طرز کے خاص وجود کی صورت میں لزوم کے انتزاع کی اس میں صلاحیت ہو، اور یہ جو کہا گیا کہ "اس طرز کے خاص وجود کی صورت میں" اس سے مراد یہ ہے کہ کسی بالفعل موجود میں کسی امر کے انتزاع کی صلاحیت یہ بھی وجود ہی کا ایک رنگ ہے، گویا جس طرح قضیۂ ممکنہ کے صادق آنے کے لیے صرف موضوع کے وجود کا امکان کافی ہے، (تجرید کے حاشیہ نگار کی بات ختم ہوئی) مگر اتنی وقت رسی کو وہ گندیدگی کے باوجود جس میں اس شخص نے اپنے کو بہت کچھ تھکایا اور مشقت برداشت کی، اگر غور کروگے، تو کوئی نتیجہ خیز بات پیدا نہ ہوسکی، اس لیے کہ کسی شے میں صرف انتزاع کی بالقوۃ صلاحیت ہونا، لزوم کی محض یہ حیثیت، اس امر کے لیے کافی نہیں ہے کہ وہ ایجاب کا موضوع بن سکے بلکہ اس کے لیے ضرورت ہے کہ بالفعل کسی شے سے وہ منتزع ہو، اور پھر اس کے متعلق لزوم یا عدم لزوم کا حکم لگایا جائے، کیونکہ لزوم جب تک صرف بالقوۃ اور صلاحیت کے درجے میں ہے، اس کا شمار محض ان رابطی امور میں ہوگا، جن کی جانب استقلالی توجہ نہیں کی جاتی اور جو ملحوظیت میں غیر مستقل ہوتے ہیں، اور جب اس کو بالفعل بنا کر پیش نظر رکھ لیا جائے اور اس کے بعد لزوم کو اس کے لیے ثابت کیا جائے گا، تو اس وقت وہ ان مفہوموں میں سے ایک مفہوم بن جائے گا، جو ذہن میں

بالفعل موجود ہوتے ہیں، اور جن کی جانب بالقصد توجہ و نظر کی جاتی ہے، اور اس اعتبار کے بعد تو خود ان کا وجود مستقل ہو جاتا ہے یعنی وجود فی نفسہ ان کے لیے ثابت ہوتا ہے، اگرچہ اس وجود فی نفسہ کا وجود ذہن ہی میں کیوں نہ ہو، اس نقطۂ نظر سے ان کے وجود کو ایسا وجود بالعرض کہنا درست نہ ہوگا، جو محض انتزاعی ہوتے ہیں بلکہ اب ان کا وجود حقیقی ذہنی قرار پائے گا" الحاصل اس قسم کے امور کا ایسے وجود کے ساتھ موجود ہونا، جو کسی شے سے منتزع ہو، یہ پہلی قسم کا وہ وجود ہے، جس کے ہوتے ہوئے وہ کسی ایجابی حکم کے موضوع نہیں قرار پا سکتے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اس حیثیت سے تو وہ کسی سلبی حکم کے بھی موضوع نہیں بن سکتے، اسی کے ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ موصوف کا وجود بجنسہ صفت کا وجود نہیں بن سکتا، خواہ صفت حقیقی ہو یا انتزاعی، ورنہ ذاتی اور عرض میں پھر امتیاز ہی باقی نہ رہے گا مثلاً آسمان کا وجود ظاہر ہے کہ اس فوقیت (اوپر ہونے کی صفت) کے وجود سے خود اپنی ذات کے رو سے یقیناً مغائر ہے، جو اس آسمان کے لیے ثابت ہے اس لیے کہ آسمان اپنی ذات کے مرتبہ وجود میں بھی آسمان ہی ہے، اس مرتبے میں بھی وہ بجز آسمان ہونے کے اور کچھ نہیں ہے بخلاف فوقیت کی صفت کے کہ یہ صفت آسمان کے وجود کو دوسرے مرتبے میں عارض ہوتی ہے، اس مرتبے میں عارض ہوتی ہے، جو خود ذات آسمان کے وجود کے بعد ہے، پس سچی بات وہی ہے جو گذر چکی، یعنی لزوم کا تحقق اور اس کی یافت رابطی رنگ کی یافت ہے، اور اتنا تحقق اس کے لیے کافی ہے، کہ دو چیزوں میں لزوم کا علاقہ پایا جائے اور ایک ان میں ملزوم ہو، دوسری لازم ہو، اس قسم کا رابطی وجود خواہ کسی ایسی چیز کی طرف کیوں نہ منسوب ہو، جو خارج میں پائی جاتی ہو، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب ملزوم کا لازم کے ساتھ اتصاف خارج میں ہو، لیکن ملزوم کا یہ رابطی وجود اس کا وہ فی نفسہ وجود نہیں ہوتا، یعنی وہ وجود نہیں ہوتا جو استقلالی طور پر اس کے لیے ثابت ہو، اس لیے کہ ملزوم کا فی نفسہ وجود تو وہ ہوتا ہے، جو اس کو اس وقت ثابت ہو جب اس حیثیت سے قطع نظر کر لیا جائے کہ دو[۲] چیزوں کے درمیان وہ ربط اور تعلق پیدا کرتا ہے، اس نقطۂ نظر سے جس قسم کا حصول اس کے لیے مناسب ہوتا ہے وہی اس کا فی نفسہ وجود ہوتا ہے، یہ بات اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب خود اس کی اپنی ماہیت اور حقیقت کا ملاحظہ ذہن میں مقصود ہو، اگرچہ اس وجود کا ظرف بھی ذہن ہی ہوتا ہے، اور اس ملاحظے کے وقت بھی اس کی یہ صفت کہ دو[۲] چیزوں کے درمیان وہ ربط کا کام دیتی ہے، واقع میں اس سے جدا نہیں ہوتی، ملاحظے کا یہ طریقہ ایسا ہے، جیسے سلوب اور اعدام اور نیستی، نابودی، وغیرہ کے مفہوم کا حال ہے کہ ان کی حقیقت اگرچہ اشیاء کی نفی، اور ان کا عدم و سلب ہے، لیکن جائز ہے کہ عقل ان کو اسی نیستی اور نفی کی حیثیت سے تصور کرے، مگر ظاہر ہے کہ عقل جب ان کو اپنا معلوم اور معقول بنا لیتی ہے، تو اس وقت وجود کی ایک قسم ان کو ضرور عارض

ہوجاتی ہے لیکن با ایں ہمہ یہ نفی و نیستی نابود ہی ہی باقی رہتے ہیں، اور یہ حیثیت اِن سے اُدھڑ کر جدا نہیں ہوجاتی کیونکہ یہی تو ان کی ماہیت ہے، یہ بات پہلے بھی بیان ہو چکی ہے کہ وجود ایک ایسا امر ہے کہ اس کا عمومی بسیط سایہ اور پرتو تمام ماہیتوں اور مفہوموں پر پڑ رہا ہے تا اینکہ اسکے دائرے سے عدم اور شریک باری و اجتماع نقیضین تک کا مفہوم باہر نہیں ہے؛

الحاصل کسی رابطی امر کا مفہوم ذاتی اور اوّلی حمل کے رو سے تو رابطی ہی ہوتا ہے لیکن حمل کی دوسری قسم جسے حمل شایع صناعی کہتے ہیں، اس کے لحاظ سے وہ رابطی نہیں رہتا، چاہئے کہ پھر اس پر غور کرلو، تجرید کے حاشیہ نگار کی بحث میں چند اور قابل نظر و فکر باتیں ہیں، ہم ترتیب سے ان کو بیان کرتے ہیں، پہلی بات تو یہی ہے کہ ایسی چیز جو متصل واحد ہو، اس کے اجزا اور خارج کے اعتبار سے ایجابی حکم لگانا اس وقت تک درست نہیں ہو سکتا، جب تک کہ ان اجزا میں دوئی اور کثرت خارجی تقسیم کی کسی قسم کے رو سے پیدا نہ ہولے خواہ یہ خارجی تقسیم یوں ہی پیدا کی جائے کہ اس واحد متصل کے مختلف اجزا کے ساتھ مختلف صفات اور اعراض قار ہوں یا غیر قار قائم ہوجائیں، (قار یعنی ایسے صفات جن کے اجزار باہم ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو سکتے ہوں، مثلاً اس متصل واحد کا کوئی جزء سیاہ رنگ سے موصوف ہوجائے اور کوئی سرخ سے اور غیر قار سے مراد ایسے صفات ہیں جن کے اجزار باہم جمع نہ ہو سکتے ہوں جیسے حرکت و زمانہ مثلاً اس متصل کا کوئی جزء متحرک ہو، اور کوئی ساکن) اور جب اس متصل واحد کے اجزا میں دوئی و کثرت خارج میں پیدا ہوجائے، تو ظاہر ہے کہ اب ہر جزء کے لیے خارج میں وجود ثابت ہوگیا، لیکن تقسیم سے پہلے ان اجزا میں سے کوئی خارج میں موجود نہ ہوگا، بلکہ قبل تقسیم تو صرف وہ مادہ موجود رہتا ہے جو ان اجزا کے موجود ہونے کے بعد ان کو قبول کرلیتا ہے، اور قبل وجود کے اس مادہ میں ان اجزا کے پیدایش کی صلاحیت و استعداد ہوتی ہے نیز اس حاشیہ نگار کی نزدیک وجود تو صرف ایک انتزاعی عقلی نسبتی امر ہے خود وجود کے لیے اس شخص کے خیال میں کسی قسم کا کوئی تحصل نہیں ہے، بلکہ تحصل و یافت جو کچھ بھی ہوتا ہے وہ محض اس کا جس سے وجود منتزع ہوتا ہے جس کا مطلب یہی ہوا کہ جس شے سے وجود منتزع ہوتا ہے اس کی وحدت و یکتائی کی وجہ سے وجود بھی واحد رہتا ہے، اور اس کی کثرت سے وہ بھی کثیر ہوجاتا ہے اور جب اس شخص کا یہ حال اور خیال ہے تو پھر اس کے نزدیک متعدد چیزیں، بحیثیت متعدد اور چند ہونے کے کسی واحد اور ایک وجود کے ساتھ کس طرح موجود ہو سکتی ہیں،

دوسری بات یہ ہے کہ احکام کی خصوصیتوں کا اقتضا اگرچہ موضوعات کے وجود کی خصوصیتوں کو بھی مستدعی ہوتا ہے لیکن محض اس قاعدے کی بنیاد پر یہ لازم نہیں آتا کہ کسی شے پر جو حکم خارجی

حال کو پیشِ نظر رکھ کر لگایا جائے تو اس حکم کے لیے اس شے کا انتزاعی وجود بھی کافی ہو سکتا ہے، بلکہ اسی قاعدے کی بنا پر یعنی احکام کے خصوصیات موضوعات کے خصوصی وجودوں کو چاہتے ہیں خود یہ قاعدہ اس نتیجے کے خلاف ہے جو اس شخص نے نکالنا چاہا ہے، یعنی کسی شے پر اس کے خارجی واقعی حال کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے جو حکم لگایا جاتا ہے، اس حکم کے لیے وہ انتزاعی وجود کافی ہے، جو بالفعل نہیں بلکہ بالقوت تحقق رکھتا ہے، اور جب قوت و استعداد کے دائرے سے نکل کر فعلیت کے دائرے میں داخل ہوتا ہے تو اس کے یافت اور تحقق کا مقام ظرفِ خارج نہیں بلکہ ذہن ہی ہوتا ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ قضیۂ ممکنہ کی طبیعت، اگرچہ یہ نہیں چاہتی کہ اس کے صادق آنے کے لیے اعیان اور خارج میں موضوع کا وجود ہو، لیکن اسی کے ساتھ یہ ضرور چاہتی ہے کہ اس کے موضوع کا وجود ذہن میں ہو، جیسا کہ تمام قضیوں کا حال ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ جن قضایا کے متعلق اس وقت گفتگو ہو رہی ہے، وہ ممکنات سے زیادہ اور بہت زیادہ موضوع کے وجود کو چاہتے ہیں، ایسی صورت میں بھلا ان قضیوں کے متعلق یہ کہنا کہ ان کے صدق کے لیے صرف موضوع کے وجود کے متعلق کسی قسم کا انتزاعی ثبوت کافی ہے، کیسا انتزاعی ثبوت ؟ جس کا مرجع و مطلب ثبوت نہیں بلکہ عدمِ ثبوت ہے، یعنی ان کا ثبوت نہ خارج میں ہے اور نہ ذہن میں، جب تک ان کو خود ذہن اپنا بالذات منظورِ نظر اور مرکزِ توجہ نہ بنائے۔

چوتھی بات یہ ہے کہ موضوع کے بالفعل وجود کو جو ممکنہ نہیں چاہتا، تو اس کا یہ مطلب کبھی نہیں ہے کہ مثلاً زید کے متعلق بالامکان کاتب ہونے کا حکم اس وقت بھی لگا سکتے ہیں جب زید خارج میں موجود نہ ہو، بھلا یہ مقصد کیسے ہو سکتا ہے، جب کہ یہ معلوم ہے کہ کتابت کا بالامکان ثبوت، یہ زید کا ایک خارجی حال ہے اور ظاہر ہے کہ کسی شے کا خارجی حال اس کے خارجی وجود سے کسی طرح جدا نہیں ہو سکتا، بلکہ اس قاعدے کا واقعی مطلب یہ ہے کہ محمول کے ساتھ موصوف ہونے کا امکان چونکہ قضیۂ ممکنہ میں ظاہر کیا جاتا ہے، اس لیے اس جہت کے رو سے وہ (قضیۂ ممکنہ) موضوع کے وجود کو نہیں چاہتا، بخلاف ضرورت اور دوام وغیرہ کے، لیکن قضیۂ ممکنہ اگر صرف اس جہت سے موضوع کے وجود کو نہیں چاہتا، تو اس کا یہ مطلب کیسے ہو سکتا ہے کہ کسی اور حیثیت سے بھی وہ موضوع کے وجود کو نہیں چاہتا، مثلاً تمام جہات سے قطع نظر کر کے محض حکم کے خارجی ہونے کا کیا یہ اقتضا نہیں ہے کہ موضوع کا وجود خارج میں ہو، الغرض بعض جہات کے رو سے اگر کسی قضیے میں موضوع کا وجود غیر ضروری ہو تو قطعاً یہ بات اس کو مستلزم نہیں ہے کہ خود حکم کا بھی یہ اقتضا نہیں ہے، اور گفتگو یہاں خود احکام کے متعلق ہے نہ کہ قضیوں کے جہات کے متعلق بات ہو رہی ہے، علاوہ ہم جس مسئلے کے متعلق اس وقت بحث کر رہے ہیں، یعنی مسئلۂ لزوم اس کی جہت تو ضرورت ہے۔

فصل امکان کا لفظ جن جن معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے اس فصل میں ان کے احاطہ کرنے کی کوشش کی جائے گی موضوع کی ذات کے ناممکن اور ممتنع ہونے کی نفی کی صلاحیت اور قوت کی تعبیر عام طور سے امکان کے لفظ سے کی جاتی ہے یا قضیہ کے دونوں اطراف (موضوع و محمول) کے درمیان جو نسبت ہوتی ہے اس نسبت کے ناممکن و ممتنع ہونے کی نفی اور سلب کو عموماً امکان کہتے ہیں؛ اسی طرح موضوع کی نفی اور نہ ہونے کا ضروری ہونا یہ امتناع کی تعریف ہے یا طرفین کے درمیانی نسبت کی نفی اور عدم کا ضروری ہونا یہ امتناع ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ان دونوں باتوں یعنی (وجود موضوع، یا موضوع و محمول کے درمیان جو نسبت ہوتی ہے) ان کے اعتبار سے جانب مخالف کے ضروری ہونے کا نام امتناع ہے اس بنیاد پر جانب مخالف کی ضرورت کی نفی اور اس ضرورت کے سلب کو امکان کہتے ہیں؛ باقی جو نسبت یہاں پائی جاتی ہے اس کو بھی امکان کے ساتھ متصف کرنا واقعہ یہ ہے کہ صرف بطور مجاز کے درست ہو سکتا ہے یعنی جس طرح کسی شے کے صفات کو اس کے ان متعلقات کی طرف بھی منسوب کر دیتے ہیں جو واقع میں ان صفات سے موصوف نہیں ہیں، یہی بات یہاں بھی پائی جاتی ہے جن لوگوں کے نزدیک امکان کے یہ معنی ہیں ان کے نزدیک ہر وہ چیز جو ممکن نہ ہو، ممتنع قرار پاتی ہے اور اس بنیاد پر ممکن کا اطلاق اس پر بھی درست ہے جو واجب ہو، اور ان پر بھی جو نہ واجب نہ ہوں اور نہ ممتنع ہوں، صرف ممتنع جو ممکن کا مد مقابل ہے اس پر ممکن کا اطلاق ان کے خیال میں صحیح نہیں ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ واجب اور جو نہ واجب ہو اور نہ ممتنع، ان دونوں میں ممکن کے اس اطلاق کی وجہ سے کوئی مشترک طبیعت اور ماہیت پیدا ہو جاتی ہے یا یہ اطلاق ان دونوں میں طبیعت اور ماہیت کے اشتراک کو مقتضی ہے بلکہ یہ صرف ذہنی کارفرمائی کا نتیجہ ہے کہ ان دونوں میں ایک مشترک اور جامع مفہوم کا اعتبار عقل کرتی ہے لیکن واقع کے لحاظ سے اگر دیکھو تو ممکن کا مصداق واقع میں دونوں میں سے کوئی ایک ہی ہوتا ہے یہ نہیں ہے کہ کوئی مبہم غیر متحصل ماہیت اور طبیعت ہوتی ہے، جس کا تحصل و تعین ان دونوں سے بایں طور ہوتا ہے کہ عقلی اعتبار اور ذہنی تعقل و کارفرمائی کو اس میں کچھ دخل نہیں ہے اسی لیے امکان کوئی مادہ نہیں بلکہ صرف جہت ہے پھر بھی امکان اپنے اس استعمال سے منتقل ہو کر اب ایک دوسرے معنی میں مستعمل ہونے لگا، یعنی مذکورۂ بالا معنی کو کبھی صرف اثبات اور ایجاب کے پہلو کے ساتھ اعتبار کیا جاتا ہے اور کبھی صرف نفی اور سلب کے پہلو میں اسی مفہوم کا اعتبار کرتے ہیں کیونکہ امتناع کی حالت ہی ایسی ہے کہ وہ ایجاب اور سلب اثبات و نفی دونوں پر داخل ہو سکتا ہے اور اس اصطلاح و اطلاق کے رو سے اب ممکن کا اطلاق ممتنع پر بھی ہوتا ہے اور اس پر بھی جو نہ

واجب ہو اور نہ ممتنع، صرف واجب اب اس کے دائرے سے باہر ہو جاتا ہے اب امکان دونوں جانب یعنی ایجاب و سلب کی ضرورت کا مدمقابل بن جاتا ہے اس لیے اس شکل میں ایجاب پر داخل ہو کر سلب اور نفی کی ضرورت کے قبول کرنے کے لائق ہو جاتا ہے اور سلب و نفی پر داخل ہونے کی صورت میں ایجاب و اثبات کی ضرورت کے قبول کرنے کے لائق ہو جاتا ہے پھر جب امکان اپنی دونوں صورتوں اور حالتوں میں اس شے میں وقوع پذیر ہو سکتا ہے جو نہ واجب ہو اور نہ ممتنع، اس بنیاد پر خاص اصطلاح کے ذریعے سے گذشتہ معنوں سے منتقل ہو کر اب ایجاب اور سلب دونوں کی عدم ضرورت کے اظہار کے لیے بھی اس کا استعمال ہونے لگا اور حقیقی امکان دراصل یہی ہے، جو دونوں ضرورتوں یعنی ضرورت ایجاب و ضرورت سلب کا مدمقابل ہے، امکان کے یہ معنی پہلے معنے کے حساب سے خاص تر ہیں، گویا پہلے معنے کے رو سے وہ امکان عام ہے اور دوسرے معنے کے رو سے امکان خاص یا خاصی ہے کیونکہ دونوں پہلوؤں کے اعتبار سے امکان کا یہ مفہوم حاصل ہوتا ہے اور یوں اس اعتبار سے اشیاء کی تین قسمیں ہو جاتی ہیں، یعنی واجب ممتنع، ممکن جس طرح پہلے معنے کے اعتبار سے اشیاء کی صرف دو ہی قسمیں پیدا ہوتی تھیں، یعنی واجب اور ممکن، یا ممتنع اور ممکن،

ماسوا ان اصطلاحات کے امکان کا لفظ بولا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ مفہوم ہوتا ہے، جو ہر قسم کی ضرورتوں کا مدمقابل ہو، یعنی خواہ ضرورت ذاتی، یا وصفی یا وقتی کوئی ہو اور امکان کے یہ معنی گذشتہ دونوں معنوں کے اعتبار سے لفظ امکان کا زیادہ حقدار ہے، اس لیے کہ ممکن کا یہ مفہوم ایجاب و سلب دونوں پہلوؤں کے ٹھیک بیچ میں آ کر واقع ہوتا ہے، مثلاً انسان کے اعتبار سے کتابت یعنی لکھنے کی صفت کو جو حیثیت حاصل ہے، اس لیے انسانی فطرت و طبیعت کے اعتبار سے کتابت اور عدم کتابت دونوں باتیں برابر ہیں اور وہ ضرورت جو محمول کے ساتھ مشروط ہوتی ہے، اگرچہ اعتباری طور پر اس امکان کی مدمقابل بن جاتی ہے، لیکن بسا اوقات مادے میں وہ اس کے ساتھ شریک بھی ہو جاتا ہے، لیکن اس ضرورت سے وہ وجود کی حیثیت سے موصوف ہوتا ہے، اور امکان کے ساتھ اس کا اتصاف ماہیت کی حیثیت سے ہوتا ہے، بہرحال امکان کے مذکورۂ بالا دو معنوں کے اعتبار سے امکان کے اس تیسرے معنے کو اخص ترین معنے قرار دینا سچ پوچھو تو ایک قسم کی تشبیہی بات ہے، اور مجازاً ہی اس کو صحیح قرار دیا جا سکتا ہے،

امکان کا اطلاق ایک چوتھے معنے پر بھی ہوتا ہے، یعنی آیندہ زمانے کے اعتبار سے شے کا جو حال کسی امر کے ثابت کرنے یا سلب و نفی کرنے سے پیدا ہوتا ہو، اس حال کو امکان استقبالی کہتے ہیں، کیونکہ ماضی یا حال میں جو بات کسی شے کی طرف منسوب ہو گی، وہ ایسے امور سے ہو گی جیسا موجود ہو گیا یا

معدوم ہوگی پھر ضرورت اس کو ان دونوں پہلوؤں یعنی ایجاب وسلب کے کناروں سے نکال کر بیچوں بیچ (حاق وسط) میں لے آتی ہے، اسی لیے منطقیوں کے ایک گروہ نے اسی امکان کا اعتبار کیا ہے، اس لیے کہ اب خالص امکان کی حالت میں صرف وہی ممکنات رہ جاتے ہیں، جن کا تعلق زمانۂ آیندہ سے ہو، اور جن کا آیندہ حال غیر معلوم ہو، ان منطقیوں میں سے جس نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس امکان کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ حال (زمانۂ حاضر) میں معدوم ہو، اس شخص سے یہ چوک اور غفلت ہوئی ہے کہ جس طرح موجود قرار دینے سے وہ چیز "ضرورت وجود" کے دائرے میں داخل ہو جاتی ہے، وہی بات اس شرط کے لگانے سے بھی باقی رہتی ہے اس لیے کہ حال (زمانۂ حاضر) میں شے کے اگر عدم کا فرض کرنا اس کو "ضرورت عدم" کے دائرے میں داخل کر دیتی ہے پس اگر وہ بات یعنی حالی وجود اس امکان کے حق میں مضر ہے تو یہ بات یعنی حالی عدم بھی بجنسہٖ اس کے لیے اسی طرح ضرر رساں ہے اور ایک کو دوسرے پر بغیر ترجیح بخشنے والے کے ترجیح دینا کس طرح جائز ہو سکتا ہے، منطقیانہ نقطۂ نظر، اور بحث وجدل کے طریقے کے مطابق جو بات کہی جا سکتی ہے، وہ تو یہ ہے؛

باقی فلسفیانہ تحقیق کی رو سے اگر دیکھا جائے تو آیندہ زمانے کے اعتبار سے کسی چیز کا ممکن ہونا، یہ بات بھی دونوں ضرورتوں (یعنی ضرورت وجود وضرورت عدم) سے جدا نہیں ہو سکتی ایجاب وسلب میں سے ایک پہلو کے اعتبار سے وجوب اور اس کے مقابل پہلو کی رو سے امتناع کا ہونا یہاں ناگزیر ہے میرا مطلب یہ ہے کہ علت اور سبب کے ایجاب پر جب نظر کی جائے تو اس کا یہ لازمی نتیجہ ہے، جس طرح حال اور زمانۂ حاضر کی رو سے ان دونوں ضرورتوں میں سے کسی ایک ضرورت کا ہونا لابدی تھا، پس خلاصہ یہ ہے کہ امکان کے در اصل ایک ہی معنے ہیں، اور اس معنے کی رو سے زمانہ حال اور استقبال ہر دو ممکن کو مساوی نسبت حاصل ہے ہاں! یہ صحیح ہے، کہ صدق وکذب سچ اور جھوٹ امکان استقبالی میں متعین نہیں ہو سکتا، اور ماضی وحال میں جو چیز واقع ہو چکی ہوتی ہے اس میں وقوع اور عدم وقوع کا پہلو معین ہو جاتا ہے، اور مطابقت وعدم مطابقت کے اعتبار سے اس میں صادق اور کاذب کا پتہ چل جاتا ہے بخلاف استقبالی امکان کے کہ اس کے دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کے متعلق انتظار کیا جاتا ہے کہ آیا وہ اسی طرح واقع ہوتا ہے یا نہیں، اور یہ بات بھی محض ہمارے اس غیر محیط علم کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہے جو ازل اور ابد میں جو کچھ ہونے والا ہے، اس پر حاوی نہیں ہے بخلاف مبادی اور وجود کے ابتدائی مظاہر کے کہ ان کے علوم ایسے بلند اور محیط ہوتے ہیں کہ ہر بات ان کے نزدیک قطعی ویقینی ہے، کیونکہ ان کے علوم انفعالی، امکانی، ظنی نہیں ہوتے، امکان گمان شک وشبہ

تو ان ہی ماہیتوں کے متعلق پیدا ہو سکتا ہے جو وجود و عدم دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کو نہ چاہتی ہوں، لیکن اپنے تمام سبب اور علت تامہ کی وجہ سے دراصل ممکن وجود کے ایجاب اور ضرورت سے کسی وقت بھی جدا نہیں رہتا، اگرچہ عوام الناس ممکن کے متعلق بھی خیال کرتے ہیں کہ واقع میں بھی اس کے لیے وجود و عدم دونوں برابر ہیں، لیکن محقق اس سے انکار کرتا ہے اس لیے کہ اپنی علت اور سبب کے وجود کی وجہ سے ممکن بذات خود واجب ہوتا ہے یا اپنی علت کے عدم کی وجہ سے وہ ممتنع ہوتا ہے، لیکن ممکن کے متعلق چونکہ صرف امکان ہی کا علم ہوتا ہے، اس لیے اس کے متعلق بجز اس کے اور کیا سوچا جا سکتا ہے کہ وہ یا تو وقوع پذیر ہوگا یا نہ ہوگا۔ لیکن اگر ممکن کے سبب کے وجود کا علم حاصل ہو جائے، تو اس کا وجود ممکن نہیں بلکہ واجب ہو جائے گا اور اگر اس کے سبب کے عدم کا علم حاصل ہو جائے، تو پھر اس وقت اس کا عدم، ممکن نہیں بلکہ واجب ہو جائے گا، خلاصہ یہ نکلا کہ سبب کے اعتبار سے ممکنات کا وجود واجب ہی ہوتا ہے، پس اگر کسی شے کے تمام اسباب کا علم حاصل ہو جائے، اور ان اسباب کے وجود کا بھی علم ہو جائے، تو یقیناً اس شے کے وجود کا بھی قطعی علم ہو سکتا ہے، اس لیے کہ اب یہ ممکن اپنے اسباب کے وجود کی وجہ سے واجب ہو جاتا ہے، اور اوّل تعالیٰ (یعنی حق تعالیٰ) چونکہ آئندہ تمام پیدا ہونے والی چیزوں، کو ان کے اسباب کے ساتھ جانتے ہیں، کیونکہ تمام اسباب وعلل بالآخر اوپر چڑھتے ہوئے واجب الوجود ہی پر ختم ہوتے ہیں، پس ہر پیدا ہونے والا حادث جو ممکن ہوتا ہے وہ اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور اگر اس ممکن کو اپنے سبب کی وجہ سے وجوب میسر نہ آئے تو نہ وہ خود ہی موجود ہو سکتا ہے اور نہ اس کا سبب، پھر اس ممکن کا سبب غیر سے وجوب حاصل کرتا ہے، اور یوں ہی یہ سلسلہ بالآخر اس مسبب الاسباب پر ختم ہوتا ہے، جس کا کوئی سبب نہیں ہے اور مسبب الاسباب چونکہ تمام اسباب کی ترتیب سے واقف ہے، اس لیے اس کا علم شک وشبہے کی آلودگیوں سے قطعاً پاک ہوتا ہے، منجم وجود کے اسباب کو تلاش کرتا ہے لیکن چونکہ تمام اسباب کا احاطہ نہیں کرتا، اس لیے شے کے وجود کے متعلق اس کا حکم ظنی، اور تخمینی ہوتا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ جس چیز سے وہ واقف ہوا ہے ممکن ہے، کہ اس سبب کے راستے میں کوئی رکاوٹ اور مانع ہو، یہی وجہ ہے کہ جو کچھ وہ بیان کرتا ہے وہ کامل سبب نہیں ہوتا، بلکہ سبب کے ساتھ ضرورت ہے کہ تمام رکاوٹوں اور موانع بھی اس سبب کے تاثیری عمل کی راہ سے مرتفع ہوں، منجم جب کسی شے کے اکثر اسباب سے واقف ہو جاتا ہے، تو اس وقت اس کا ظن بھی قوی ہو جاتا ہے اور اگر پورے کامل سبب سے وہ واقف ہو جائے تو اس وقت بجائے ظن کے اس کو علم حاصل ہو جاتا ہے، مثلاً سردی کے موسم میں وہ یہ جانتا ہے کہ چھ مہینوں کے بعد ہوا

گرم ہو جائے گی، یہ علم اس لیے حاصل ہوتا ہے کہ گرمی کا سبب یہ ہے کہ سمت الراس آفتاب کی گذرگاہ
اس زمانے میں ہو جاتی ہے اور سمت الراس شمالی بروج کے وسط میں ان لوگوں کے اعتبار سے پیدا
ہوتی ہے، جو شمالی اقلیموں کے باشندے ہیں، پھر آسمانی گردشوں کے قانون، اور اللہ کی اس عادت اور سنت
کے علم سے جو کبھی بدلتی سدلتی نہیں، یہ جانتا ہے کہ آفتاب اپنی مقررہ مدت سے کبھی نہیں ہٹتا، اس لیے برج اسد
میں اس مدت کے بعد وہ ضرور لوٹے گا، میں اس مسئلے کو زیادہ واضح طریقے سے اس فصل میں بیان کروں گا
جہاں تغیر پذیر چیزوں کے متعلق حق تعالیٰ کے علم کی کیفیت بیان کی جائے گی انشاء اللہ تعالیٰ،
(امکان کے ان معنوں کے سوا) ایک اور معنی بھی ہے یعنی امکان کا لفظ بولا جاتا ہے اور
اس سے مراد استعدادی امکان ہوتا ہے اور یہ در اصل مادے کی اس صلاحیت اور آمادگی کی تعبیر ہے جو
صورتوں اور اعراض کے اعتبار سے اس میں ہوتی ہے یہ مادے کی ایک استعدادی کیفیت کا نام ہے جو
شدت اور ضعف کے تفاوت کو حاصل ہونے والی چیز کے قرب و بعد کے اعتبار سے قبول کرتی ہے یعنی
اس شے کے حصول کے لیے جن امور کا ہونا ناگزیر ہے ان کی کثرت اور قلت کے ساتھ حصول کا قرب و بعد
وابستہ ہوتا ہے، امکان کے اس معنی کا تعلق ان عقلی انتزاعی معنوں سے نہیں ہے، جن کا حصول عقل کے
سوا خارج میں نہیں ہوتا، جیسا کہ امکان کے مذکورۂ بالا معانی کا حال تھا، بلکہ یہ تو واقعی امر ہے جو بعض
اسباب و شرائط کی پیدائش کے ساتھ پیدا ہوتا ہے اور جب خود وہ شے پیدا ہو چکتی ہے، جس کا یہ امکان
ہوتا ہے تو اسی وقت پھر اس امکان کا استمرار اور قرار ختم ہو جاتا ہے مثلاً جب کسی شے کا کامل حصول
وقوع پذیر ہو جاتا ہے تو پھر نقص زائل ہو جاتا ہے یا جب کوئی امر تعین پذیر ہو جاتا ہے تو اس کا
ابہام جاتا رہتا ہے اور یہ بات ہمارے اس فلسفے پر مبنی ہے کہ کسی نوزائیدہ حادث شے کے ساتھ مادہ
اور اس کی استعداد و صلاحیت کو وہ نسبت ہوتی ہے جو نقص کی کمال اور تمام کے ساتھ ہے جیسا کہ
اس کی تفصیل اس مقام پر انشاء اللہ تعالیٰ کی جائے گی جس کا وعدہ کیا گیا ہے، یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ
اس امکان کا شمار جہات کے ذیل میں نہیں ہے، بلکہ یہ خود محمول واقع ہوتا ہے یا محمول کا جزو ہوتا ہے۔

فصل۔ ان عقلی اور ذہنی مفہوموں (یعنی وجوب امکان و امتناع) جو قضیوں کے مادے ہیں
ان کے متعلق دوبارہ گفتگو، ایک دوسرے طریقے سے اس فصل میں کی جائے گی، مطلب ہے کہ بظاہر
ان عقلی طبائع اور ماہیتوں میں اس کی بھی گنجائش ہے کہ وہ بالذات ہوں، اور اس کی بھی کہ وہ بالغیر
ہوں، یا غیر کو پیش نظر رکھ کر یہ پیدا ہوتے ہوں پہلی نظر میں تو یہی محسوس ہوتا ہے لیکن جب
فکر و تدبر سے کام لیا جاتا ہے تو اس وقت یہ ثابت ہوتا ہے کہ امکان نہ تو غیر سے حاصل ہو سکتا ہے

اور نہ کسی غیر کو پیشِ نظر رکھ کر اس کا مفہوم پیدا کیا جا سکتا ہے، بلکہ بجز بالذات ہونے کے اور کسی دوسری بات کی اس میں گنجائش ہی نہیں ہے؛ اس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ (تینوں معنوں کی تین تین قسموں کے حساب سے) جو نو قسمیں بنتی تھیں، ان میں سے ایک قسم ساقط ہو گئی، اور اب ان کی کل آٹھ قسمیں باقی رہ گئیں، یعنی آٹھ اعتبارات ان کے متعلق باقی رہ جاتے ہیں، پھر وجوب امکان امتناع ان تینوں میں جو بالذات ہونے کا اعتبار تھا، ان کی حیثیت باہمی نسبت کی رو سے منفصلۂ حقیقیہ کی ہے یعنی ہر قسم کی ماہیتوں اور طبیعتوں، معانی اور مفہومات کو گھیرے ہوئے ہیں (یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی ماہیت یا مفہوم ہو، اور بالذات وجوب یا امکان یا امتناع سے خالی ہو، اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ ان کی کوئی بالذات قسم دوسری قسم کے ساتھ کسی ماہیت میں جمع ہو جائے اور یہی منفصلۂ حقیقیہ کا اقتضاء ہے) البتہ اگر تکلف سے کام لیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ امکانی ماہیتیں اپنے مرتبۂ ذات میں اس امکان سے بھی موصوف نہیں ہوتیں، جو اگرچہ ان کا ایک نفس الامری اور واقعی حال ہے، لیکن مرتبۂ ذات (جس میں صفات کی گنجائش نہیں) کا وہ حال نہیں ہے، کیونکہ ماہیت مرتبۂ ذات میں اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتی کہ وہ ماہیت وہی ماہیت ہے، مگر اس مرتبے میں ہر امکانی ماہیت پر چونکہ ہر قسم کی نفی اور سلب صادق آتا ہے یعنی اس مرتبے میں اپنی اس حیثیت کے رو سے بجز اپنی ذات کے وہ اور کچھ نہیں ہوتی اسی لیے اپنی اس حقیقت کے سوا، جو تصور کی جا سکتی ہے ہر چیز کی اس سے نفی کی جائے گی "اس حقیقت کے سوا جو تصور کی جا سکتی ہے" اس قید کا اضافہ اس لیے کیا گیا، کہ ماہیتوں کی ایک حقیقت تو وہ ہوتی ہے جس کا تعلق صرف تصور سے ہے اور ایک اعتبار ان ہی کی حقیقت کا یہ ہے کہ ہلیۂ بسیطہ[1] یا ہلیۂ مرکبہ کی شکل میں وہ پیش کی جائے جس کا تعلق تصور سے نہیں، بلکہ تصدیق سے ہے کیونکہ ثانی الذکر شکل میں خواہ ماہیت کے لیے خود اس کی ذات ثابت کی جائے یا ذات کے سوا کوئی اور چیز ثابت کی جائے ہر حال میں یہ ایجاب و اثبات وجود کے ساتھ وابستہ ہو گا، بہرحال مرتبۂ ذات میں ماہیتوں کی تصوری حقیقت پر ہر قسم کے سلب

---

[1] شاید پہلے بھی بتایا گیا ہے کہ عربی زبان میں پوچھنے کے لیے ہل کا لفظ ہے پھر کسی چیز کے متعلق جب سوال کیا جاتا ہے، تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں شے کے ہونے نہ ہونے سے سوال، ہونے نہ ہونے کے سوا کسی اور صفت کے ساتھ موصوف ہونے کا سوال پہلے کو ہل بسیط اور دوسرے کو ہل مرکب کہتے ہیں، کیا زید ہے یا نہیں ہے یہ ہل بسیط کی مثال ہے زید زندہ ہے یا نہیں یہ مرکب کی مثال ہے، پس ہل بسیط کے جواب میں جو قضیہ بولا جاتا ہے وہ ہلیۂ بسیطہ کہلاتا ہے اور ہل مرکب کے جواب کا نام ہلیۂ مرکبہ ہے ۱۲

اور نفی کا صادق آنا ضروری ہے، جس میں منجملہ تمام سلوب کے وجود اور عدم کی ضرورت کا سلب بھی ہوگا اور خود اس سلب کا سلب بھی، لیکن پھر بھی یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ ان سلبوں، اور نفیوں، کے صادق آنے کی کیفیت وہ ہوگی جو سالبہ قضیوں کی کے سلب کی کیفیت ہوتی ہے نہ کہ خود ان سلوب کو ان کے لیئے ثابت کیا جاتا ہے، اور ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے اور ظاہر ہے کہ امکان کو جو بایں معنے ماہیت پر محمول کریں گے، یعنی وجود کی ضرورت کے سلب یا عدم کی ضرورت، کے سلب کو ماہیت کے مرتبۂ ذات پر محمول کرنا، یہ پہلی قسم کی بات ہے، یعنی قضیۂ سالبہ کے طرز کا سلب ہے نہ کہ دوسری قسم کی کیفیت یعنی سلب کا ایجاب واثبات[له]، آخر سوچنے کی بات ہے کہ تینوں قسموں (وجوب امکان امتناع) کا مقسم اگر "شے" کو اس نقطۂ نظر سے قرار دیا جائے کہ وجود وعدم کو پیش نظر رکھتے ہوئے شے کا جو حال تمام حیثیتوں اور ہر طرح کے اعتباروں کے رو سے ہوتا ہے، خواہ وہ واقعی حیثیت اور اعتبار ہو، یا اس شے کے کسی خاص مرتبے کی حیثیت واعتبار ہو، تو ظاہر ہے کہ اس وقت یہ تقسیم حاوی اور محیط نہ ہوگی، کیونکہ مرتبۂ ذات کے حساب سے تو بسا اوقات عقل کے نزدیک ماہیت کے لیے ان تینوں امور میں سے کوئی امر ثابت نہیں ہوتا، اور اگر یہ مان لیا جائے کہ ماہیت کے لیے خود اپنی ذات کی رو سے ان تین قسموں میں سے کوئی قسم ضرور ثابت ہوتی ہے، تو پھر اس قسم کے ساتھ خود ماہیت کی اپنی ذات بھی اپنی ذات کے لیے ثابت ہوگی تو اب یہ ماننا پڑے گا کہ اس قسم کے ساتھ ماہیت اپنی ذات کو ثابت ہوتی ہے (حالانکہ خود اپنے لیے کسی شے کے ثابت کرنے میں دوسری چیز کی ضرورت نہیں ہوتی) بہرحال، اس وقت بھی نہ تقسیم حاوی اور حاصر ہوتی ہے، اور نہ وہ حقیقی انفصال جو مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو، دونوں کو شامل ہو، ان تینوں قسموں کے درمیان پایا جائے گا، باقی ان تینوں قسموں میں سے بعض قسم اگر اپنے موضوع کے مرتبۂ ذات میں بھی پائی جاتی ہے، جیسا کہ واجب تعالیٰ کے مرتبۂ ذات میں وجوب پایا جاتا ہے، تو یہ قسم کی ذاتی خصوصیت کا نتیجہ ہے، نہ کہ مقسم کے مفہوم میں داخل یا خارج ہونے کے اعتبار سے یہ بات پیدا ہوئی ہے کیونکہ صرف اتنی سی بات یہ نہیں چاہتی کہ

[له] یہاں یہ امر خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ اسفار کے مطبوعہ نسخے میں جو عبارت یہاں درج ہے، وہ بالکل بے معنی ہے وہ عبارت یہ ہے "وحمل الامکان علی الماہیۃ کنظیرہ من قبیل الثانی دون الاول" علامہ سبزواری محشی اسفار نے بھی اس پر تنبیہ کی ہے، انھوں نے اس کو کاتبوں کی غلطی قرار دی ہے پھر اس عبارت کی خود ہی تصحیح کی ہے اور میں نے انھی کی تصحیح کردہ عبارت کی ترجمے میں پیروی کی ہے محشی کی تصحیح کردہ عبارت یہ ہے "وحمل الامکان علی الماہیۃ کسلبہ الخ" ۱۲ مترجم

مثلاً واجب بالذات اپنے اس مرتبۂ ذات میں جو خود اس کی ذات ہی کے اعتبار سے حاصل ہوتا ہے، وجوب وجود کا مصداق ہے، ورنہ ہر قسم کے حاصل کرنے کے بعد پھر ہمیں اس کی ضرورت نہ ہوتی کہ حق تعالے کے وجوب وجود کو عین اس کی ذات قرار دینے کے لیے یعنی وجوب وجود اس کی ذات کے اعتبار سے کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو اس کو عارض ہوتی ہو، یا وجوب وجود کوئی ایسا اعتبار نہیں جو اس کی ذات کے مرتبے کے بعد کی کوئی چیز ہے، ہمیں اس دعوے کے ثابت کرنے کے لیے علیحدہ مستقل دلیل قایم کرنے کی ضرورت نہ ہوتی، کسی ذات کا خود اپنی ذات پر اس لیے صادق آنا کہ اس پر کوئی اور مفہوم صادق آتا ہے اس میں اور اس بات میں بڑا فرق ہے کہ ذات اپنی ذات کا مصداق صرف اس لیے ہے کہ اس پر خود ذات صادق آتی ہے، اس تقریر سے اس منافات کا بھی ازالہ ہوگیا، جو اس لیے پیدا ہوتی ہے کہ ہم آیندہ ایک مسئلہ بیان کرنے والے ہیں کہ امکانی ماہیت کو خواہ کسی مرتبے میں بھی فرض کیا جائے، امکان سے جدا نہیں ہو سکتی،

تمھیں اس سلسلے میں یہ بھی معلوم ہونا چاہئیے کہ واجب الوجود بالذات کا مفہوم چند قسموں پر حاوی ہے جن میں ایک قسم واجب کی یہ ہے کہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے محمول کا اس سے جدا ہونا محال ہو یعنی محمول کا جو ثبوت اس کی ذات کے لیے ہو، اس ثبوت میں واجب کی ذات نہ علت ہوتی ہے اور نہ یہ ثبوت اس کی ذات کا اقتضاء ہوتا ہے، اور ایسا واجب قیوم تعالیٰ ہے، یہاں جو ضرورت پائی جاتی ہے وہ ذاتی ازلی مطلق ہے، ان ہی اقسام میں ایک قسم یہ ہے کہ موضوع کے لیے محمول کا ثبوت اس لیے ضروری نہیں ہوتا کہ موضوع اس محمول کے ثبوت کی علت ہے، مثلاً انسان کا انسان یا حیوان ہونا، یہاں بھی جو ضرورت پائی جاتی ہے وہ بھی مطلق اور ذاتی ہوتی ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ موضوع وجود کی صفت کے ساتھ موصوف ہو، مگر ضرورت یہاں صرف اس صفت کے ساتھ ہوتی ہے نہ کہ اس صفت کی وجہ سے یہ ضرورت پیدا ہوتی ہے۔

ان ہی اقسام میں سے وہ ضروری نسبتیں ہیں جن کی علت موضوعوں کی ذاتیں ہوتی ہیں، مثلاً مثلث کا قائمہ زاویوں والا ہونا، اور یہ ضرورت بھی ذاتی ہوتی ہے، لیکن موضوع کی ذات کے اقتضاء کو پیش نظر رکھ کر یہ ضرورت پیدا ہوتی ہے پھر موضوع کی ذات کا یہ اقتضاء بھی وجود کی صفت کے ساتھ ہوتا ہے مگر صرف ساتھ ہوتا ہے نہ کہ اس صفت سے یہ اقتضاء پیدا ہوتا ہے،

اسی طرح ممتنع بالذات، کے مجرد مفہوم سے بھی چند قسمیں پیدا ہوتی ہیں، جن میں ایک قسم تو یہ ہے، کہ خود ممتنع کی اپنی ذات کے اعتبار سے وجود اس کے لیے ممتنع ہو، یعنی ممتنع کی ذات کو اس

امتناع کے ساتھ نہ علت ہونے کا تعلق ہو اور نہ یہ امتناع اس کی ذات کا اقتضاء جیسا کہ شریک باری،
اور معدوم مطلق، یا شر محض کا حال ہے، ممتنع کے انھی قسموں میں سے ایک اور قسم یہ ہے کہ محمول کا
وجود جو اس کے لیے ممتنع ہو، تو یہ امتناع بہ نظر اس کی خود اپنی ذات کے ہو، جب اس ذات کو صرف
اس کی ذات کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے، یعنی اس ضرورت میں بھی ممتنع کی ذات کو بحیثیت علت
کے دخل نہیں ہوتا، بلکہ اس محمول کا ممتنع کی ذات سے معدوم ہونا خود ضروری ہوتا ہے مثلاً انسان کے
لیے جماد ہونا جو ممتنع ہے وہ اسی قسم میں داخل ہے،

انھی قسموں میں ایک اور قسم یہ ہے کہ اس میں بھی محمول کا وجود جو اس کے لیے ممتنع ہوتا ہے
وہ ممتنع کی خود اپنی ذات بحیثیت اپنی ذات کے اعتبار سے ہوتا ہے لیکن یہ امتناع اس کی ذات کا
اقتضاء اس لیے ہوتا ہے کہ محمول کا اس ممتنع کی ذات سے معدوم ہونا ضروری ہوتا ہے، مثلاً چار کے عدد
کا طاق ہونا جو ممتنع ہے، تو یہ اس لیے ہے کہ چار کا جفت ہونا، چار کی ذات کا اقتضاء ہے اور یہی اقتضاء
بجنسہ اس سے طاق ہونے کے نفی کا اقتضاء ہے،

(جس طرح واجب اور ممتنع کی یہ قسمیں ہیں)، اسی طرح ممکن بالذات کے مفہوم کے دائرے میں
بھی بہت سے ایسے ممکن امور داخل ہیں جن میں امکان خاص کے اعتبار سے دو[2] امکان عام صادق آتے
ہیں، ایک اس میں موجب اور ایجابی و اثباتی ہوتا ہے اور دوسرا سالب اور منفی ہوتا ہے اور اس کا موجب
سالب کو لازم ہوتا ہے، اور اس اعتبار سے قضیہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے، ایک موجبہ ہوتا ہے، اور
ایک سالبہ اور جس طرح ممکن بالذات کے مفہوم کے دائرے میں ممکن امور داخل تھے، اسی طرح اس کے
احاطے میں ایسے فرضی مرکب امور بھی داخل ہیں، جو دو واجبوں، یا دو ممتنعوں، یا دو ضدوں سے مرکب
ہوں (ان فرضی مرکبات کا شمار ممکنات کے دائرے میں اس لیے کیا جاتا ہے) کہ وجود یا عدم کی جو ضرورت
ان مرکبات کے لیے ثابت کی جاتی ہے، یہ ان مرکبات کی ذات کا بحیثیت مرکب ہونے کے اقتضاء نہیں
ہے بلکہ یہ ایک اور سبب و علت کا نتیجہ ہے، یعنی ان مرکبات کے اجزاء کی خصوصیت اس ضرورت
کو چاہتی ہے۔

ان سہ[3] گانہ مفہومات (وجوب امکان امتناع) میں سے دو[2] جو غیر کے اعتبار سے بھی پیدا ہوتے ہیں
یعنی وہ بالغیر بھی ہوتے ہیں میری مراد وجوب اور امتناع سے ہے، تو یہ دونوں تمام ممکنات کو عارض ہوتے ہیں،
لیکن نہ دونوں، اور نہ ان میں سے ایک اس کو جو واجب بالذات ہو، یا جو ممتنع بالذات ہو، کسی طرح عارض
نہیں ہو سکتے، یہ بات پہلے بھی گذر چکی کہ جو واجب بالذات ہو گا، اس کا وجوب غیر سے نہیں حاصل ہو سکتا،

یعنی واجب بالغیر نہیں ہو سکتا باقی ان تینوں مفہوموں کی جو ایک ایک قسم وہ ہے، جو کسی غیر سے نہیں بلکہ غیر کو پیش نظر رکھ کر پیدا ہوتی ہے تو یہ ایسی قسم ہے جو بالذات والی قسم کی، یافت اور تحقق کی رو سے منافی نہیں ہے اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے یہ قسم بالذات والی قسم کی مخالف ہے، اسی بنیاد پر غیر کو پیش نظر رکھتے ہوئے جو وجوب حاصل ہوتا ہے، یہ سارے موجودات کو حاوی ہوتا ہے، اس لیے کہ ایسا کوئی موجود نہیں ہو سکتا جس میں کسی دوسری شے کے اعتبار سے علت ہونے یا معلول ہونے کی صفت نہ پائی جاتی ہو، اور علت ہو یا معلول ہر ایک کو دوسرے کے لحاظ سے وجوب ثابت ہوتا ہے اس لیے شے کا وہ تحقق اور اس کی وہ یافت جو غیر کو مد نظر رکھتے ہوئے حاصل ہوتی ہے، اسی یافت اور تحقق کی ضرورت کی تعبیر اس وجوب سے کی جاتی ہے، اور غیر کے اعتبار سے جو یہ تحقق حاصل ہوتا ہے یہ دراصل اس غیر کے اقتضاء کا نتیجہ ہوتا ہے لیکن یہاں اقتضاء سے مراد خاص ذاتی اقتضاء نہیں ہے، بلکہ عام استدعاء مراد ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ غیر کی ذات کچھ نہیں چاہتی اور انکار کرتی ہے، بجز اس کے کہ اس شے کے لیے وجود کی ضرورت ثابت ہو یعنی وہ شے ضرور موجود ہو، خواہ یہ بات ذاتی اقتضاء پر مبنی ہو یا کسی ظلی تعلقی اضافی وجود کی فاقی حاجت کا یہ اثر ہو، بعض الہٰی کلام میں یہ فقرہ پایا جاتا ہے "ای موسیٰ میں تیری ناگزیر ضرورت ہوں"

اسی طرح وہ امتناع جو غیر سے حاصل ہوتا ہے یہ بھی ہر موجود کو عارض ہوتا ہے خواہ ممکن ہو یا واجب، یعنی یہ امتناع اس واجب کے عدم معلول کی نسبت سے یا اس ممکن کے عدم علت کی نسبت سے حاصل ہوتا ہے یا واجب کے معلول کے عدم کو وہ لازم ہو یا ممکن کے علت کے عدم کو لازم ہو، نیز یہ ممتنع بالغیر ہر معدوم کو بحیثیت معدوم ہونیکے بھی عارض ہوتا ہے خواہ وہ معدوم معلول کے وجود کو پیش نظر رکھتے ہوئے یا علت کے وجود کو سامنے رکھتے ہوئے ممتنع ہو یا ممکن، خلاصہ یہ ہے کہ جس کا وجود اس کے وجود کے منافی ہو، اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے وہ معدوم ہو،

وہ امکان، جو غیر سے نہیں، بلکہ بہ نظر و بالقیاس الی الغیر حاصل ہوتا ہے یہ ممکن موجودات کے مد نظر واجب قیوم کو عارض نہیں ہوتا، بلکہ کسی دوسرے فرضی واجب، یا مخلوقات میں سے کسی کو واجب فرض کر لینے کی رو سے واجب تعالیٰ کو عارض ہوتا ہے نیز یہ امکان، ممکن موجودات کو بھی اسوقت عارض ہوتا ہے جب بعض ممکنات کو بعض کے سامنے رکھ کر تصور کیا جائے اسی طرح معدومات ممکنہ کو بھی وہ عارض ہوتا ہے یا اس ممکن موجود کو عارض ہوتا ہے جسے کسی معدوم ممکن کو سامنے رکھ کر تصور کیا جائے، یا اس کی معکوس صورت ہو مگر یہ ساری باتیں اسی وقت درست ہو سکتی ہیں جب ان دونوں میں جن کو ایک دوسرے کے سامنے رکھا گیا ہے، علت اور معلول ہونے کا علاقہ نہ ہو، نیز یہی امکان، ان امور کو بھی عارض ہوتا ہے جو ممکن بالذات چیزوں کے اعدام کو پیش نظر رکھتے ہوئے بالذات ممتنع ہوں، اور جو اس ممتنع بالذات کو لازم اسلئے ہو کہ ان میں اقتضائی، واستدعائی، علاقہ نہیں ہے،

ایک خاص مسئلے کے متعلق تنبیہ | معلول کے وجود کو مد نظر رکھتے ہوئے علت کو جو وجوب حاصل ہوتا ہے، یہ وجوب اس

امر کی تعبیر ہے کہ معلول اپنے وجوب کے اعتبار سے یہ چاہتا ہے کہ علت ان ہو یا سے ہو جسکے لیے وجود واجب اور ضروری ہے خواہ علت کو یہ وجوب خود اسکی اپنی ذات سے حاصل ہو جیسا کہ علت اولی کے وجوب کا حال ہے یا یہ وجوب اسکی ذات کے سوا کسی غیر سے حاصل ہو اور علت کے وجود کو پیش نظر رکھتے ہوئے جو وجوب معلول کو حاصل ہوتا ہے یہ دراصل اسکی تفسیر ہے کہ علت اپنی پوری پوری ذات سے نہیں چاہتی اور انکار کرتی ہے اور بجز اس بات کے اور کسی چیز سے راضی نہیں ہے کہ خارج میں اس کے معلول کا ثبوت ضروری ہو قطع نظر اس سے کہ معلول کو علت سے وجوب حاصل ہوا ہے کیونکہ یہ تو معلول کا وہ حال ہے جو خود اس کی ذات چاہتی ہے اگرچہ یہ حال علت کی بخشش اور دہش کا نتیجہ ہے اسی کی تعبیر وجوب بالغیر سے لی جاتی ہے ایک علت کے دو معلولوں میں سے کسی ایک کو جو وجوب دوسرے کو مد نظر رکھتے ہوئے حاصل ہوتا ہے یہ اسکی تعبیر ہے کہ دوسرے معلول کا اس پر راضی نہ ہونا کہ اس کا (پہلے کا) وجود غیر ضروری ہو یعنی غیر جو ان دونوں کی ضروری ہونیکو مقتضی ہے اس غیر کے اس اقتضا کے اعتبار سے اس کا اس پر راضی نہیں ہونا، اور اس سے انکار کرنا یہی اس وجوب کی تعبیر ہے اس میں ادھر توجہ نہیں کی جاتی کہ ان دو معلولوں میں سے وہ (پہلا) تحقق اور دریافت کی ضرورت سے موصوف ہے، کیونکہ یہ تو اس کے بھائی اور رفیق کا حال ہے نہ کہ خود اس کا اور وہ وجوب جو غیر سے حاصل ہوتا ہے، اس کے معنے یہ ہیں کہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے شے کے وجود کا ضروری ہونا مگر یہ ضرورت غیر کی دہش کی رو سے ہو اس وجوب کی اصل تعبیر یہی ہے نہ کہ یہ تعبیر کہ خود اس شے کے لیے اسکی اپنی ذات کی رو سے غیر کی فیاضی کو پیش نظر رکھ کر نہیں، بلکہ غیر کو مد نظر رکھتے ہوئے اسی غیر کے حال کے لیے جو بات مناسب ہو اس مناسب حال کے رو سے شے کو اعتبار کرنا یہی اعتبار وہ وجوب ہے، مفہوم کے حساب سے یہ فرق بالکل درست ہے بلکہ فلسفۂ عامہ کے اصول سے بھی صحیح ہے لیکن خاص میرے نکالنے کے نقطۂ نظر سے تو تم پر آئندہ یہ بات واضح ہو گی کہ اس میں کیا کمزوری ہے بشرطیکہ تم بھی اس طریقے کے لوگوں سے رہو،

بہر حال عام قاعدے کے رو سے تو یہی بات ہے جیسا کہ ان لوگوں کا مسلمہ ہے معلول کو وجوب علت ہی کے ذریعے سے بھی حاصل ہوتا ہے اور علت کو پیش نظر رکھتے ہوئے بھی معلول وجوب کا مستحق ہوتا ہے بخلاف علت کے کہ اس کو وجوب محض معلول کو پیش نظر رکھنے سے حساب ہی سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ اس کے وجوب کا ذریعہ اور سبب بھی معلول ہی ہے اور کسی ایک علت کے دو[2] معلولوں میں سے ہر معلول کو وجوب دوسرے معلول کے مد نظر حاصل ہوتا ہے باقی وہ امتناع جو غیر کی راہ سے پیدا ہوتا ہے یعنی امتناع بالغیر یہ شے کے عدم کی اس ضرورت کی تعبیر ہے جو غیر کے انتقار سے حاصل ہوتی ہے، اور وہ امتناع جو بہ نظر دبالقیاس الی الغیر ہے یہ وجود ممتنع کے عدم کی اس ضرورت کی تعبیر ہے جو غیر کے استدعا سے حاصل ہوتی ہو، امتناع کا یہ اعتبار، امتناع بالغیر کے ساتھ حسب ذیل صورتوں میں جمع ہو جاتا ہے یعنی معلول کے وجود میں علت کے عدم کے حساب سے یا معلول کے عدم میں علت کے وجود کے اعتبار سے جو امتناع پیدا ہوتا ہے ان دونوں صورتوں میں امتناع کے یہ دونوں اعتبار اکھٹے ہو جاتے ہیں لیکن ان دونوں[2] صورتوں کے برعکس جب معاملہ ہو تو امتناع کے یہ دونوں اعتبار تحقق اور دریافت میں ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے ہیں، نیز

کسی ایک علت کے دو معلولوں میں سے ایک معلول کے عدم کو دوسرے معلول کے وجود کے مدنظر یا ایک کے وجود کو دوسرے کے عدم کے مدنظر جو امتناع حاصل ہوتا ہے وہاں بھی امتناع کے یہ دونوں اعتبار باہم ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں غیر کو پیش نظر رکھتے ہوئے یعنی بالقیاس الی الغیر جو امکان خاص حاصل ہوتا ہے اس کی تعبیر یہ ہے کہ غیر کو پیش نظر رکھتے ہوئے شے کے وجود کی عدم ضرورت اور عدم کی عدم ضرورت غیر کے حال کی استعداد کے لحاظ سے ہو وجود و عدم کی اس عدم ضرورت کو وجوداً و عدماً ہر حال میں پایا جانا چاہئے اور یہ بات ان ہی چیزوں میں پائی جاسکتی ہے جن میں باہم علت ہونے اور معلول ہونے کا رشتہ نہ ہو اور نہ کسی ایک علت کے معلول ہونے میں دو چیزیں باہم متفق ہوں

فصل "کیا امکان کا غیر سے حاصل ہونا ممکن ہے؟

محال ہے کہ کسی شے میں امکان کی صفت غیر سے حاصل ہو کیونکہ تم اس کو قطعی طور پر جان چکے ہو کہ شے کی تقسیم وجوب، امکان، امتناع کی طرف دراصل انفصال حقیقی کی نوعیت کی تقسیم ہے کیونکہ کسی قسم کی تقسیم ہو یا اس کا وجود ضروری ہوگا، یا ضروری نہ ہوگا، پھر اگر ضروری نہ ہوگا تو اس کا عدم ضروری ہوگا، یا یہ بھی ضروری نہ ہوگا، اب اگر اس کی تحقیق کی جائے تو واقعے کے لحاظ یہ ایسے دو منفصلہ قضیوں کی شکل میں تحلیل ہو جائیں گے جن میں ہر ایک شے اور اس کی نقیض سے مرکب ہوگا اور یہی حال ہر ایسے منفصلہ قضیے کا ہوتا ہے جس کے اجزا دو سے زیادہ ہوں کہ دراصل و واقع کے اعتبار سے دو یا دو سے زیادہ منفصلہ قضیے ہوتے ہیں

اب شے کو جس اعتبار اور جس حیثیت سے بھی لحاظ کیا جائے وہ ان تین شکلوں میں کسی ایک سے خالی نہیں ہو سکتی،

پس اگر ان تین منفصلہ امور میں سے کسی شے کا حال امکان خواہ اس کی ذات یا اس کی صفت کے اعتبار سے اس طور پر ہو، جس میں کسی غیر کی تاثیر کو دخل نہیں ہے اور اس کے ساتھ اب یہ بھی فرض کیا جائے کہ اس میں غیر کی جانب سے بھی امکان کی صفت حاصل ہوتی ہے تو ظاہر ہے کہ اس کا لازمی نتیجہ یہی ہوگا کہ ایک ہی شے کے لیے ایک ہی حیثیت سے دو امکان ثابت ہوں، ایک امکان بالغیر، اور دوسرا امکان بالذات امکان بالذات سے مطلب یہ ہے کہ امکان کے صدق و انتساب کے لیے صرف اسی شے کی ذات کافی ہے یہ غرض نہیں ہے کہ امکان اس شے کی ذات کا اقتضا ہے کیونکہ امکان کے لیے کسی شے کا ذاتی اقتضا ہونا آئندہ معلوم ہوگا، کہ یہ محال ہے،

اور یہ بھی محال ہے، کہ ایک ہی امکان ذات کی طرف بھی مذکورہ بالا معنے کے اعتبار سے منسوب ہو اور وہی امکان غیر کی طرف بھی مستند ہو، جیسا کہ وجوب کے متعلق گزر چکا، کہ اگر وہ بالذات

ہوگا، تو بالغیر باقی نہ رہے گا، اور بالغیر ہوگا، تو بالذات باقی نہ رہے گا۔

اور یہ احتمال کہ ایک ہی شے میں ایک ہی اعتبار سے دو امکان متحقق ہوں، اس کا فساد تو اس سے بھی زیادہ کھلا ہوا ہے جس طرح ایک ہی شے کے لیے ایک ہی اعتبار سے دو وجود ثابت نہیں ہو سکتے، اور نہ دو عدم، اسی طرح سے کسی ایک ذات یا ذات کی متعدد حیثیات میں سے کسی ایک حیثیت کے لیے ایک ہی وجود یا ایک ہی عدم کی دو ضرورتیں، یا ایک ہی وجود یا ایک ہی عدم کے لیے دو لاضرورتیں یا ایک ہی وجود یا ایک ہی عدم کے لیے دو لاضرورتیں ثابت نہیں ہو سکتیں کیونکہ یہ سارے معانی صرف ذہنی حقائق اور طبایع ہیں، ان پر تحصل و تعین صرف اضافتوں اور نسبتوں سے پیدا ہوتا ہے اسی طرح ان میں تعدد و تکثر بھی ان ہی امور کی بدولت ظہور پذیر ہوتا ہے، جن کی طرف یہ مضاف اور منسوب ہوتی ہیں، پس اگر کسی شے کے لیے امکان بالغیر فرض کیا جائے، تو اب سوال یہ ہے کہ اس غیر سے قطع نظر کر لینے کے بعد دیکھنا چاہیے کہ خود وہ شے نفس اپنی ذات کی حیثیت سے اگر ممکن ہے، تو لازم آتا ہے کہ ایک ہی شے کے لیے دو امکان ثابت ہوں، اور اس کا غلط ہونا ثابت ہو چکا یا اس شے کے لیے اپنے مرتبۂ ذات میں وجود یا عدم ضروری ہوگا، تو اب یہ وقت پیش آئے گی، کہ ایک غیر نے اس شے کے ذاتی اقتضا کو اس سے چھین لیا، اور اس کو ایسے وصف سے موصوف کر دیا، جو اس کے ذاتی اقتضا کے منافی ہے اور اس سے متصادم ہے۔

لیکن کوئی ایسی چیز جو امکان ذاتی کے ساتھ متصف ہے اگر اس کو وجوب یا امتناع غیر کے ذریعے سے حاصل ہو، تو اس وقت یہ خرابیاں لازم نہیں آتی ہیں، کیونکہ دونوں ضرورتوں (یعنی وجود و عدم کی ضرورتوں میں سے دونوں ضرورتوں) کے عدم اقتضا کا نام امکان ذاتی ہے یہ نہیں کہ اس عدم ضرورت کے اقتضا کو امکان ذاتی کہتے ہیں،

اور ان دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے، کیونکہ پہلی بات (منطقی اصطلاح کی رو سے) سلب تحصیلی ہے نہ کہ سلب کا ایجاب، یا عدولی ایجاب ہے، اور دوسری بات ان دونوں ایجابوں میں سے کوئی ایک ایجاب ہے (یعنی ایجاب سلب یا ایجاب عدولی)

سلب تحصیلی ایک بسیط سلب ہوتا ہے، جو نفس سلب ہونے کی حیثیت سے اپنے صدق میں بشرطیکہ وہ صدق نفس ذات کی اعتبار سے ہو، اس کا محتاج نہیں ہوتا، کہ ذات کی جانب سے اس کا اقتضا ہو، بلکہ مطلقاً عدم اقتضا اس کے صدق کے لیے کافی و وافی ہوتا ہے، الغرض امکان کا شمار اسی وجہ سے ماہیات کے لوازم میں نہیں کیا جاتا، یعنی لازم کے جو عام اصطلاح میں مشہور معنی ہیں اس کے اعتبار سے امکان کو لوازم ماہیات میں داخل کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ امکان کے صدق کے لیے صرف

ماہیت کی ذات ہی کافی ہوتی ہے، جس میں نہ ماہیات کے افتقار کا دخل ہوتا ہے، اور نہ یہاں کوئی مقتضی ہوتا ہے۔

ہاں! امکانی ذات جب خارج میں موجود یا معدوم ہو، یا ذہن وعقل میں ثابت ہو، اس وقت وجود اور عدم کا اس کے لیے مساوی ہونا، یا وجود وعدم کی عدم ضرورت کے ایجاب و اثبات کا ماہیت کے لیے عقلی لحاظ میں جائز ہونا، امکان ذاتی کے یہ اگر معنی لیے جائیں تو اس وقت اصطلاحی معنی کے اعتبار سے اس کو ماہیات کے لوازم میں داخل کیا جاسکتا ہے۔

یہ دونوں باتیں ایسی ہیں کہ ان میں کوئی بات بھی ایسی نہیں ہے، جسے امکان کی حقیقت قرار دی جائے جیسا کہ دلائل کا اقتضا ہے (بلکہ امکان کی اصل حقیقت کی اگر کچھ تعبیر ہوسکتی ہے تو یہی ہوسکتی ہے کہ وہ صرف محض عدم تحصل اور نایافتگی ونابودی، کی کیفیت کی تعبیر ہے، یا صرف فقط استعداد و قوت اور احتیاج وفاقہ کا نام امکان ہے۔

بعض امکان کے یہ معنی لیتے ہیں کہ ذات پر نظر کرتے ہوئے دونوں جانب (عدم و وجود) کا برابر ہونا، یا امکان کو سلب عدولی، یا سلب تحصیلی کے ذیل میں داخل کرتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ اس کو اصطلاحی معنی میں ان لوازم ماہیت میں شریک کر دیتے ہیں جو ذات کے اندر اپنے اقتضا کو چاہتے ہیں،

جو ذات کو خود اپنی اقتضا کا محتاج بنا دیتے ہیں۔

لیکن جب طرفین (عدم و وجود) میں سے کسی ایک طرف کی فعلیت ہو جاتی ہے، اور ان پر انقلاب حقایق کا اعتراض وارد ہوتا ہے یا یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ذات نے اپنے ذاتی اقتضا کو کیوں ترک کر دیا، یا یہ کہ دو برابر درجے کے پہلوؤں میں ایک کو دوسرے پر ترجیح کیوں ہوگئی، تو اس وقت یہ عذر پیش کرتے ہیں کہ نفس الامر کا میدان ذات کے اس مرتبے سے بھی وسیع تر ہے، جب اس کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے یعنی (من حیث ھی ھی) فرض کیا جائے، یا یہ کہہ دیتے ہیں، کہ اگر نفس الامر کی کسی خاص پنج، اور مقام سے کوئی منتفی ہو، تو یہ اس کو متلزم نہیں ہے، کہ وہ چیز نفس الامر ہی سے منتفی ہوگئی، اس لیے یہ جائز ہوسکتا ہے، کہ ممکن کی ذات کا اقتضا امکان کی حقیقت ہو، اور اس لحاظ نفس ذات ممکن پر نظر کرتے ہوئے جب اس کو من حیث ھی ھی فرض کیا جائے اس کے لیے دونوں پہلو (عدم و وجود) مساوی ہوں۔

لیکن نفس الامر کے رو سے اس کی ذات کا اقتضا یہ مساوات نہ ہو، اسی طرح یہ بھی

جائز ہو سکتا ہے کہ ذات کو جب من حیث ھی ھی فرض کیا جائے، تو وہ طرفین کی باہمی ترجیح کے منافی نہ ہو،

لیکن جب اس کی علت کی تاثیر، اور اس کے فاعل کی فیاضی کو بھی سامنے رکھ لیا جائے جو نفس الامر میں، تو پھر یہ ترجیح پیدا ہو جائے۔

لیکن ان تمام امور پر غور کرنے کے بعد جس کا میں ذکر کرتا چلا آ رہا ہوں، سمجھ سکتے ہو کہ ممکن اپنے مرتبۂ ذات میں صرف ایک خالص استعداد، و قوت، فقر محض کا نام ہے جس میں تحصل اور یافتگی کا شائبہ کسی پہلو سے متصور نہیں ہو سکتا، اور جب بات یہی ہے تو اس کے بعد اس قول کے قائل کی غلطی تم پر یقیناً ظاہر ہو چکی ہو گی کیونکہ امکانی ماہیت کے لیے جب کسی قسم کا تحصل اور کسی قسم کی یافتگی نہیں ہے، تو نفس اپنے مرتبۂ ذات میں اس کے لیے کسی قسم کی فعلیت اور بود نہیں ہے اور جس میں فعلیت نہیں ہے اس بیچارے میں کسی چیز کے اقتضا ہونے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، جب تک وہ کسی نہ کسی جہت سے وجود کا کوئی نہ کوئی رنگ اپنے جاعل اور خالق قیوم کی فیاضی نہ کرے ورنہ اس کے تو یہ معنی ہوں گے جو چیز ابھی صرف بالقوت اور استعدادی مرتبے میں ہے اس میں بھی یہ زور پیدا ہو جائے کہ وہ کسی شئے کو استعداد و صلاحیت و قوت کے دائرے سے نکال کر فعلیت اور بود کے نقطے تک کھینچ کر لے آئے یا ابہام و تذبذب کے درجے سے نکال کر تحصل و یافتگی کا مقام اسے عطا کرے، یقیناً انسانی فطرت اس کے ماننے سے انکار کرتی ہے۔

الحاصل کھری اور صاف بات یہی ہے کہ کوئی ممکن حقیقت اپنی مبہم اور غیر متحصل ذات کی رو سے کسی چیز کی مقتضی نہیں ہو سکتی، تا ایں کہ کسی شئے کے عدم اور سلب کی بھی نہیں،

ایک خاص مطلب کی تشریح اور اسکے متعلق تنبیہ۔

جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ امکان ذاتی ماہیت کے لوازم میں ہے، اور لوازم سے مراد لزوم ہے، جو عام طور پر اس لزوم کے لیے جاتے ہیں، جو دو چیزوں کے درمیان ہوتا ہے، یہ لوگ امکان بالغیر کے ابطال کے دلائل بیان کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں، کہ اگر ایسا جائز ہوگا، تو لازم آتا ہے کہ ایک ہی معلول کیلئے دو مستقل علتیں ہوں۔ یا یہ لازم آئے گا کہ جو چیز بالذات واجب، یا بالذات ممتنع تھی وہ ممکن بالذات بن گئی لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ بالکل ممکن ہے کہ کسی ذات کی علت اور اس کا سبب ہونا، یا اس کا استقلال یہ دونوں باتیں غیر کے انتفا اور معدوم ہونے کے ساتھ مشروط ہوں،

لیکن جس وقت اس غیر کا وجود ہو، اس وقت اس کا علت ہونا اور مستقل ہونا دونوں باتیں جاتی رہیں۔

ایسی صورت میں وہ پیچیدگی نہیں پیدا ہوتی کہ ایک ہی معلول کے لیے دو مستقل علتوں کا ماننا ضروری قرار دیا جاتا تھا۔ اس کی سیدھی مثال ایسی ہے جو کسی مرکب کے بہت سے اجزا کے عدموں کا حال ہوتا ہے کہ ان میں ہر ایک عدم انفرادی طور پر اس مرکب کے عدم کی علت ہے، لیکن اگر اجزا کے ان عدموں میں سے چند اعدام جمع ہو جائیں، تو انفرادی طور پر ہر ایک عدم کو علت مستقلہ ہونے کی حیثیت حاصل تھی وہ جاتی رہے گی، لیکن اس اعتراض کو بھی یوں رد کیا گیا ہے کہ معاملے کی جو تقدیر کھینچی گئی ہے، اس شکل میں امکان ذاتی قطعاً باقی نہیں رہتا کیونکہ اس صورت میں غیر کو اس کے عدم اور وجود دونوں کے اندر کھلے طور پر شریک مانا جاتا ہے۔

اور مرکب کے عدم کی علت، اگر اس کے اجزا کے اعدام اور اس کی نیستیاں ہیں تو اس میں واقعہ یہ ہے کہ ان اعدام میں سے (ہر ایک عدم) کا علت ہونا ایک طبعی اور ذیلی بات ہے، کیونکہ دراصل ان کو اس چیز کے ساتھ اقتران پیدا ہو گیا ہے، جو اس عدم کی علت ہے کیونکہ معلول کے عدم کی بالذات اور واقعی علت اگر سوچا جائے تو (مرکب کے ہر ہر جز کا عدم نہیں) بلکہ ان اعدام کی وہ طبیعت اور ماہیت ہے جو ان میں بطور قدر مشترک کے پائی جاتی ہے اور وہ ایک کلی اور مبہم سی بات ہے، اس میں کسی قسم کا تعدد فی نفسہ نہیں ہے (اس کلی) کے افراد اگرچہ متعدد ہیں، لیکن شخصی طور پر ان میں ہر ہر فرد علت نہیں ہے بلکہ علت وہ چیز ہے جو (تشخیصیت سے) بالاتر ہے اور بطور قدر مشترک ان میں ہے۔

اور یہ خیال کہ ایسی صورت میں علت کا وجود معلول کے اپنے یافت اور تحصل سے کمزور پڑ جاتا ہے قابل لحاظ نہیں کہ اعدام کی علتوں میں یہ بات مضر نہیں ہوتی، یہی وجہ ہے کہ بعض بزرگوں نے اس پیچیدگی کے حل کے لیے جو خواہ مخواہ تکلف سے کام لیتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ یہاں شخصی معلول کے عدم کی علت، اس کی شخصی اور تامہ علت کی عدم ہے، میرے نزدیک اس کی کچھ حاجت نہیں۔

بعض لوگوں نے (امکان کو ذاتی صفت) قرار دیتے ہوئے یہ تقریر بھی کی ہے کہ اگر کسی شے کا امکان غیر کا معلول ہوگا تو خود اس شے کے متعلق یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ وہ خود ممکن واجب لذاتہ یا ممتنع لذاتہ ہو، اور کسی شے کے لیے یہ ممکن ہونا کہ اس کا واجب ہونا بھی ممکن ہے، اور ممتنع ہونا بھی، یہ کھلا ہوا تناقض اور تضاد ہے، نیز اگر امکان میں غیر کی تاثیر کا عدم فرض کیا جائے گا تو اب دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو اس کو واجب قرار دیا جائے، یا ممتنع، اور یہ دونوں باتیں محال ہیں،

کیونکہ یہ بھی فرض کرنا کہ غیر کی تاثیر سے وہ بے نیاز ہے اور یہ بھی کہنا کہ غیر ہی کی وجہ سے وہ واجب اور ممتنع ہوا، کیا یہ صریح تناقض اور تحافت نہیں ہے؟

لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ سب صرف وساوس اور اوہام ہیں جب کہ تم کو یہ معلوم ہو چکا کہ امکان ذاتی کے صحیح معنے یہ ہیں کہ کسی شے کا اس طرح ہونا کہ جب اس کو ہر قسم کی دوسری چیزوں سے علحدہ کر کے نفس اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کریں تو اس وقت وجود اور عدم دونوں کی ضرورت اس سے اس طرح مسلوب ہو کہ اس میں نہ اقتضا ہو، اور نہ اس کی ذات اس کی علت ہو بلکہ ہر ایک چیز جو بھی اس کی ذات کے سوا ہو اس سے بالکلیہ قطع نظر کر لیا جائے اگرچہ صرف سلبی اور اضافی نسبتیں کیوں نہ ہوں، اور یہی حال امتناع ذاتی اور وجوب ذاتی کا ہے کیونکہ ان تینوں قسموں کا مقسم اسی شے کو قرار دیا گیا ہے، جو حیثیات مذکورہ کے اعتبار سے فرض کی گئی ہو،

ایک شک اور اس کا ازالہ

یہ جاننے کے بعد جیسا کہ تم پر روشن ہو چکا ہے کہ کسی شے کا اپنے مرتبۂ ذات میں اس طرح ہونا کہ اس پر بجز ان چیزوں کے جو جوہر ذات میں داخل ہیں اور ہر قسم کے دوسرے معانی کے سلوب صادق آ رہے ہوں یہ بات اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ خود ذات ان سلوب کی مستلزم ہی بن جائے یعنی ذات کی حیثیت بجنسہ ان سلوب کی حیثیت ہو جائے، جب تم کو یہ معلوم ہے تو میں نہیں سمجھتا، کہ تم اپنے اندر اس کی گنجائش پاؤ گے کہ جب ماہیت کو خود اس کی نفس ذات کی حیثیت سے فرض کیا جائے اس وقت ان تمام چیزوں کا سلب جو جوہر ذات میں داخل نہیں ہیں صحیح ہو گا، اسی طرح ضرورت کا سلب بھی اس سے درست ہو گا، جب اس کو تحصیلی طور پر نہ لیا جائے (یعنی قضیۂ محصلہ کے سلب کے طور پر نہیں) لیکن اس کے ساتھ اس سلب کا صدق اسی حیثیت سے اس پر جائز نہ ہو گا ورنہ خود یہ سلب بھی جوہر ذات میں داخل ہو جائے گا پس یہی حال امکان ذاتی کا بھی ہے، کہ گو وہ ماہیات کے عوارض میں ہے لیکن ان کے جوہر ذات میں داخل نہیں،

ایک اور شک کا ازالہ

ماہیت کے گزشتہ مباحث میں تم یہ جان چکے ہو کہ ہم اپنے اس قول میں یعنی ماہیت کو جب خود اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے تو اس وقت اس کی ذات نہیں ہوتی لیکن صرف اسی کی ذات" اس جملے میں سلب کو "ماہیت من حیث ھی ھی" پر اس لیے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ یہ حیثیت محمول کا جز بن جائے اور اس حیثیت کے ثبوت پر یہ

سلب وارد ہو، ورنہ اگر اس سلب کو موخر کیا جائے گا، تو وہ موضوع کا تتمہ بن کر اس کے جز کی حیثیت حاصل کرے گا، اور گویا موضوع کی قید بن جائے گا کیونکہ اگر ایسا کیا جائے گا تو بسا اوقات اس قسم کا حکم جھوٹ اور واقع کے خلاف ہو جائے گا، مثلاً ایسی صورت میں کہ سلب کا مدخول ایسی چیز ہو، جس سے واقع میں موضوع مجرد اور جدا ہو کر کسی طرح نہ پایا جا سکتا ہو،

بہر حال اس نکتے کو پیش نظر رکھنے کے بعد، تم کو اس شبہے کے ازالے میں کوئی دشواری نہ ہوگی، جس کے حل کرنے میں سمجھ دار لوگوں کی ایک بڑی جماعت کو سخت وقت پیش آئی ہے اور وہ شبہہ یہ ہے کہ ماہیت جب من حیث ھی ھی فرض کی جاتی ہے، اگر اس مرتبے میں ماہیت سے ہر اس چیز کا سلب اور نفی کرنا درست ہے، جو اس کی جوہر ذات میں داخل نہیں ہیں، تو یقیناً ایسی صورت میں اس ماہیت سے خود اس سلب کا سلب اور اس کی نفی کرنی درست ہوگی، گویا جس طرح انسان کو جب نفس اس کی ماہیت اور طبیعت کے اعتبار سے لحاظ کیا جائے اس وقت اس سے کتابت کی نفی اس حیثیت سے درست ہے، اسی طرح اسی انسان سے سلب کتابت کا سلب بھی یقیناً صحیح ہو گا، کیونکہ یہ بھی انھی بیرونی عوارض میں سے ہے، جو انسان کے جوہر ذات سے قطعاً خارج ہیں،

(اور اگر یہ صحیح ہے، تو یہ شبہہ کیا جا سکتا ہے،) کہ کسی امکانی ماہیت کو جب من حیث ھی ھی فرض کیا جائے، تو جہاں اس سے طرفین یعنی عدم اور وجود کا سلب درست ہوگا، چاہیئے کہ اس سلب کا سلب بھی درست ہو، اور اس کے بعد یہ کہنا پڑے گا کہ جس طرح وہ امکانی ماہیت واجب اور ممتنع نہ تھی، اب ممکن بالذات بھی باقی نہ رہی، حالانکہ یہ بات گزر چکی کہ کسی شے کے لیے یہ ناممکن ہے کہ وہ وجوب ذاتی امتناع ذاتی امکان ذاتی تینوں سے خالی ہو، خواہ ماہیت کو کسی حیثیت سے بھی فرض کیا جائے، اور یہ بھی تو ظاہر ہے کہ جو چیز بالذات ممکن ہوتی ہے، اس سے امکان ذاتی نفس ذات کے مرتبے میں بھی تو جدا نہیں ہو سکتا، (بہر حال یہ تو شبہہ تھا لیکن جو بات میں نے بتائی ہے اس کے بعد) یہ شبہہ اس لیے دفع ہو جاتا ہے کہ ماہیت پر اگرچہ مرتبۂ ذات میں عوارض میں سے کوئی عارض صادق نہیں آسکتا، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ عارض عوارض لاحقہ میں ہو، اور عوارض لاحقہ سے مراد یہ ہے کہ جو ماہیت کو نفس ماہیت کی حیثیت سے نہیں

بلکہ بشرط وجود عارض ہوتے ہوں، یقیناً ماہیت ان عوارض سے اپنے اس مرتبے
میں خالی ہوتی ہے، جو وجودی اوصاف سے پہلے فرض کیا جاتا ہے، لیکن
جو عوارض ماہیت کو بشرط وجود نہیں، بلکہ نفس ماہیت کی حیثیت سے
عارض ہوتے ہوں، اور ان کے عروض کی جہت خود ماہیت ہو تو خواہ
ماہیت کو من حیث ھی کیوں نہ فرض کیا جائے، ان سے ماہیت واقع میں
کبھی جدا نہیں ہوسکتی، اور ایسے عوارض جن سے ماہیت کسی طرح جدا ہی
نہیں ہوسکتی یقیناً ایسے عوارض کی نفی اور ان کا سلب ماہیت سے کسی
مرتبے میں بھی درست نہیں ہوسکتا، اور امکان بھی، (عوارض لاحقہ میں نہیں)
بلکہ ان ہی عوارض میں ہے، جو ماہیت کو مرتبۂ وجود سے پہلے عارض ہوئے
ہیں، اسی لیے امکان کا سلب ماہیت سے کسی مرتبے میں بھی جائز نہیں ہوسکتا،
میں نے جو تقریر کی اس سے تم پر ان لوگوں کے بیان کی کمزوری بھی
ظاہر ہوگئی ہوگی، جنھوں نے گزشتہ بالا شبہے سے نجات حاصل کرنے
کے لیے یہ تقریر کی ہے کہ ماہیت کو جب من حیث حیثیت ہی فرض کرتے ہیں،
اس وقت اگر اس سے امکان منفک اور جدا ہو جاتا ہے تو اس سے یہ
لازم نہیں آتا، کہ نفس الامر اور واقع میں بھی امکان ماہیت سے جدا ہوسکتا
ہے، کیونکہ نفس الامر کا دائرہ اس مرتبہ بھی زیادہ وسیع ہے، جہاں ماہیت کو
من حیث ھی ھی فرض کیا جاتا ہے، ان لوگوں نے گویا امکان کو بھی ماہیت
کے ان عوارض میں شمار کیا ہے، جنھیں عوارض وجودیہ سے موسوم کیا جاتا ہے
اور جن سے وہ قضیۓ بنتے ہیں جنھیں عام طور پر قضایائے وصفیہ کہا جاتا ہے،
حالانکہ عوارض وجودیہ کا اطلاق تو ان عوارض پر ہوا کرتا ہے جو ماہیت کو
من حیث ھی ھی نہیں، بلکہ بشرط وجود عارض ہوا کرتے ہیں،

ایک نکتے کا یہاں اور بھی خیال کرنا ضروری ہے، جس کی بعض محققین
نے تصریح بھی کی ہے کہ جب یہ معلوم ہوچکا ہے، کہ امور ثلاثہ (وجوب امکان
امتناع) کا مقسم در اصل ماہیت کی وہ حالت ہے، جو وجود و عدم کی طرف
منسوب کرنے سے پیدا ہوتی ہو، اور ظاہر ہے کہ ماہیت کی یہ حالت ایک

ثبوتی اور اتصافی کیفیت ہے، اگرچہ ان میں بعض قسم جیسے امکان بظاہر سلبی سی چیز معلوم ہوتی ہے، لیکن چونکہ مقسم ہی ماہیت کی ایک ایسی کیفیت ہے، جسے ثبوتی اور اتصافی چیز سمجھنا چاہیے، اسی لیے امکان کے ذریعے سے جو قضیہ تیار ہوتا ہے، وہ سالبۂ بسیطہ نہیں، بلکہ ایک موجبۂ سالبۃ المحمول قضیہ بنتا ہے،

کیونکہ طرفین کی ضرورت سے عدم اتصاف کا نام امکان نہیں ہے، بلکہ طرفین کی عدم ضرورت کے ساتھ متصف ہونے کو امکان کہتے ہیں پس یہ کہنا کہ کسی چیز پر امکان صادق آتا ہے، اس کی تفسیر یہ ہے، کہ امکان کے ساتھ اس شے کا متصف و موصوف ہونا یہ بات صادق آرہی ہے، اور اسی بنیاد پر بعض بزرگوں نے یہ کہا ہے، کہ کسی شے کے سلب تحصیلی ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے، کہ وہ ماہیت کے مرتبۂ ذات پر صادق بھی آتی ہے، ورنہ مرتبۂ ذات پر پھر امکان نہیں، بلکہ سلب امکان کا صدق بھی ضروری ہو جائے گا، لیکن اسی کے ساتھ چونکہ امکان کی حقیقت سلب ضرورت طرفین ہے، اور سلب بھی یہاں سلب تحصیلی ہے، اس لیے اگرچہ امکان ماہیت کی جو ہر ذات سے خارج ہے، لیکن اس حیثیت سے مرتبۂ ذات پر وہ صادق بھی آتا ہے۔

ایک وہم پر تنبیہ

شاید تم کو یہ خیال گزرے، کہ جب ایک چیز کسی دوسری چیز کی معلول ہوتی ہے، تو اس چیز کے عدم کو بھی شے معلول کے عدم کی علت ہونا چاہیے، کیونکہ علت کے عدم کو معلول کے عدم کا علت ہونا ضروری ہے، اور اگر یہ مقدمہ ضروری ہے تو اس سے لازم آتا ہے، کہ ممکن کا وجوب جب کسی غیر کا معلول ہوتا ہے، یعنی غیر ہی سے ممکن کے وجود کی ضرورت پیدا ہوتی ہے، تو اس کا نقیض (یعنی ممکن کے وجود کی عدم ضرورت) بھی غیر ہی سے پیدا ہو گی؛ یا اگر ممکن کا امتناع غیر سے پیدا ہو، یعنی ممکن کے عدم کی ضرورت اور اس کا وجود غیر سے حاصل ہوتا ہو، تو پھر اس کا نقیض یعنی ممکن کے عدم کی ضرورت کا سلب بھی

غیر ہی سے پیدا ہو گا اب اگر امکان بھی غیر سے حاصل ہو، تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں، جیسا کہ گزر بھی چکا ہے کہ کسی شے کے ممکن ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے ضرورت کے اس سلب سے متصف ہے، جس کو اگر قضیے کی شکل عطا کی جائے، تو اس سے ایک سالبۃ المحمول قضیۂ موجبہ تیار ہو گا، مطلب یہ ہے کہ ضرورت کے جس سلب کو (امکان) میں بیان کرتے ہیں وہ سلب بسیط نہیں ہوتا جس سے سالبۂ بسیطہ بنایا جا سکتا ہو،

لیکن اسی کے ساتھ اب یہ بھی ظاہر ہے کہ ضرورت وجود کے نقیض میں جو سلب مذکور رہے اس سے سالبۃ المحمول موجبہ نہیں بلکہ سالبۂ بسیطہ ہی تیار ہوتا تھا،

نیز وجود کی ضرورت، اور عدم کی ضرورت ان دونوں کا مجموعہ کوئی ایسی ایک صفت نہیں ہو سکتی، جس کی وحدت واقعی اجتماعی وحدت ہو، حتیٰ کہ ان کی علت بھی کوئی ایسی واحد شے ہو، جس کی وحدت تالیفی ہو، گویا ان کے سلوب اور اعدام کوئی ایسی واحد شے نہیں ہو سکتے کہ وہ کسی علت واحدہ کی طرف منسوب ہو سکیں، بلکہ یہ دونوں دو مختلف صفات ہیں جن کا اختلاف ذاتی ہے، اور اسی لیے دو مخالف علتوں کی طرف منسوب ہیں پس ان کے نقیض بھی ایک نہیں ہو سکتے حتیٰ کہ وہ کسی ایک سبب کی طرف منسوب بھی ہو سکیں، اور جب ان میں وحدت تالیفی بھی پیدا نہیں ہو سکتی، تو حقیقی وحدت تو ظاہر ہے کہ اس سے کہیں زیادہ دور رہے۔

لیکن تم کو معلوم ہے کہ دنیا کی تمام تقسیموں میں وحدت کا ہونا ایک امر مسلم ہے، ورنہ تقسیمات میں اقسام کے انضباط کی آخر شکل ہی کیا ہو گی، الافق المبین میں اسی شبہے کی تقریر ایک اور طریقے سے کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ وجوب بالغیر در اصل وجود کی اس ضرورت اور وجوب کا نام ہے جو غیر سے حاصل ہو، اس کا نقیض اس ضرورت الوجود کا سلب ہو گا، جو بالغیر ہو، یعنی نفس اپنی ذات کی حیثیت سے وہ ممکن ہو یہی حال امتناع بالغیر کا ہونا چاہیے کہ عدم کی ضرورت کے اس سلب کو کہتے ہیں جو غیر سے

حاصل ہو، بس اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امکان کا حصول غیر سے ثابت ہو جاتا ہے، اور بالغیر امکان وجوب بالغیر، اور امتناع بالغیر کا مقابل ہوگا،

پھر صاحب الافق المبین نے خود ہی اس کا جواب یہ دیا ہے ضرورۃ الوجود بالغیر کا نقیض، سلب ضرورۃ الوجود بالغیر ہے، لیکن اس "بالغیر" کو اس طرح تصور کیا جائے کہ یہ "ضرورت" کی قید ہے نہ کہ "سلب ضرورت" کی اور یہی حال امتناع کے نقیض کا ہے، ایسی صورت میں صرف یہ لازم آئے گا جو ضرورت غیر سے حاصل ہوئی ہے، اس کے (نقیض) میں سلب ہے، نہ کہ ضرورت، کا سلب غیر سے حاصل ہوا ہے، اور محال جو کچھ ہے، وہ یہی ہے، کہ ضرورت کا سلب غیر سے حاصل ہو نہ کہ ضرورت کا حصول غیر سے محال ہے،

ایک خاص امر کے متعلق تنبیہ

متقدمین کے متعلق یہ مشہور رہا ہے، کہ وہ وجوب امکان وحدت اور وجود ان تمام امور کو اعیان (یعنی اشیا کے وجود خارجی) پر زاید قرار دیتے ہیں اور متاخرین کے متعلق یہ بات بیان کی جاتی ہے، کہ وہ ان چیزوں کے متعلق یہ عقیدہ رکھتے ہیں، کہ (خارج میں نہیں) بلکہ ذہن میں ماہیتوں پر یہ چیزیں زائد ہوتی ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ کہ ان کا شمار ان ذہنی اور عقلی امور میں ہے، جن کو عقلیات صرفہ کہا جاتا ہے، یعنی خارج اور اعیان میں ان کے مقابلے میں کوئی ایسی صورت نہیں ہوتی، جو ان امور کی (خارج) میں نمائندگی کرتی ہو،

اس مسئلے میں حق تعالیٰ نے اعتدال کی جو راہ امت وسطہ کے سلوک کی وجہ سے مجھ پر کھولی ہے میں اسے بھی بتاتا چلا آرہا ہوں، کہ ان معانی کے وجود کی در اصل نوعیت کیا ہے، اور کن بنیادوں پر ان کی نفی کی جاتی ہے، یعنی اثبات ونفی دو شکلیں ایک ہی طور پر کیونکر ممکن ہیں (اپنی ذاتی رائے سے قطع نظر کر کے اس وقت میں یہ کہنا چاہتا ہوں) کہ بعض لوگ جن کو میں قابل خطاب نہیں سمجھتا، لیکن صرف ان کے کلام کی کمزوری دکھانے کے لیے، تم تک ان کی یہ بات پہنچاتا ہوں، کہ ان

لوگوں کا ان امور کے متعلق یہ خیال ہے، کہ یہ چیزیں جن ماہیتوں کے ساتھ متعلق ہوئی ہیں، اور ان ماہیتوں کو ان سے موصوف کیا جا رہا ہے، ان پر ان کی وجہ سے خارج میں ہو، یا ذہن میں کسی بات کا بھی کوئی جدید اضافہ نہیں ہوتا،

لیکن بادنیٰ تامل خود فطری طور پر تم پر یہ بات واضح ہو سکتی ہے، کہ جو شخص یہ کہتا ہے، کہ انسان ممکن الوجود ہے، یا فلک ممکن الوجود ہے، تو کیا اس قضیے سے اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے، کہ انسان میں صرف انسان کے معنی ہیں، یا فلک میں فلک کے معنی ہیں، جیسا کہ میں نے وجود کے متعلق ان سے نقل کیا ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے کہ وجود ایک ایسی صفت ہے جس کا اطلاق انسان اور فلک دونوں پر ہو سکتا ہے،

پھر اسی طرح اگر امکان کو لیا جائے، اور اس کا اطلاق انسان پر کیا جائے، یعنی اس پر محمول کیا جائے اور اس کا مطلب فقط یہ ہو، کہ انسان پر انسان محمول ہوا ہے، پھر اسی امکان کو فلک پر محمول کیا جائے، اور سمجھا جائے کہ نفس فلکیت کا اطلاق فلک پر کیا گیا ہے، تو کیا ایسی صورت میں امکان پھر ایسا لفظ رہ جائے گا جس کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ وہ ایک ایسے خاص معنی کے لیے موضوع ہے جو اس معنے سے بالکل جدا ہے، جس کے لیے انسان یا فلک کا لفظ وضع کیا گیا ہے۔

اور اگر اس کا اطلاق فلک پر اسی معنی کے حساب سے کیا جائے، جس اعتبار سے وہ ان چیزوں پر محمول کیا گیا ہے، جو انسانیت سے موصوف ہیں، تو اس کا مطلب تو پھر یہ ہوا کہ انسان اور فلک دونوں کا مفہوم واحد ہے، حالانکہ یہ بات بدیہی البطلان ہے،

الحاصل جب امکان کو مختلف ماہیتوں پر محمول کرتے ہیں، تو اس کا یہ مطلب قطعاً نہیں ہوتا کہ ان تمام مختلف ماہیتوں یا ان میں سے کسی ایک کا امکان عین ہے، بلکہ امکان کی حیثیت ان ماہیتوں کے ساتھ اس عرض عام کی ہوتی ہے، جو اپنے تمام معروضات کے لیے عام ہوتا ہے اور خارج سے

اس کا لحوق ان ماہیتوں کے ساتھ ہوتا ہے،

قدماء کی اس رائے پر فلسفے کے بعض علماء نے تعجب کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:۔

صانع (حق تعالیٰ) کے وجود پر دلیل قائم کرتے ہوئے لکھا ہے، وہ یہ بھی تقریر کرتے ہیں کہ "عالم ممکن ہے" اور ہر ممکن بالطبع کسی ترجیح دینے والے سبب کا محتاج ہوا کرتا ہے، لیکن جب خود "امکان" کے معنی پر بحث کرنے کا وقت آتا ہے تو اس وقت کہنے لگتے ہیں "کہ امکان اس شئے کا عین ہوتا ہے، جس کی طرف مضاف اور منسوب ہوتا ہے"

ایک اشراقی کا قاعدہ

اور ایسی صورت میں گویا مآل کار یہ ہو جاتا ہے کہ "عالم صانع کا محتاج اس لیے ہے کہ عالم عالم ہے" اشراقیوں کے شیخ نے یہ بات ثابت کرنے کے لئے کہ امکان، یا اس قبیلے کے جتنے معانی ہیں یہ سب کے سب صرف عقلی اور ذہنی اوصاف ہیں، اور خارج میں ان کی کوئی صورت نہیں ہوتی ہے، ایک قاعدہ کلیہ بنایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ:۔

ہر وہ طبیعت جو عام ہے اگر اس کا نوعی اقتضا یہ ہو کہ خارج میں بھی اس کے مقابلے میں کوئی صورت ہو گی، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ خارج میں ایک ساتھ دوسری صورت، اور دوسرے کے ساتھ تیسری صورت اس طرح مسلسل پائی جائے، کہ ایک کے پیچھے دوسری لگی ہوئی ہو گویا (خارج میں جوں ہی کہ ان معانی عامہ میں سے کسی ایک کے لیے کوئی خارجی صورت فرض کی جائے گی) معاً ایسے لا متناہی سلسلوں کا ماننا ضروری ہو جائے گا، جو یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے چلے جائیں گے، مثلاً وجود، یا وجوب، یا امکان، یا وحدت وغیرہ کہ ان معانی کا وجود خارج میں نہیں ہو سکتا، کیونکہ مثلاً اگر وجود کے لیے علاوہ ماہیت موجودہ کے کوئی عینی اور خارجی وجود فرض کیا جائے، تو پھر اس وجود کے لیے کوئی خارجی وجود فرض کرنا پڑے گا، اور اسی طرح اس وجود کے وجود کے لیے

وجود خارجی ہوگا، یوں ہی یہ سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا، پھر اس مجموعی سلسلے کا بھی کوئی وجود ہوگا، اور یہ وجود بھی ایک خارجی حقیقت ہو گی، پھر اس کے لیے وجود ماننا پڑے گا۔ گویا دوبارہ لامتناہی وجودوں کا سلسلہ پیدا ہو جائے گا، اور بات اسی پر ختم نہ ہوگی، بلکہ ہر مجموعے کے لیے ایک وجود، پھر اس وجود کے لیے وجود، اور اصل وجود کا تحقق اس وقت تک ممکن نہ ہوگا جب تک کہ یہ تمام لامتناہی سلسلے موجود نہ ہو لیں،

اور یہی حال مثلاً وحدت کے مفہوم کا ہے، کہ اگر ماہیت کے علاوہ وحدت کا کوئی خارجی وجود مانا جائے تو ماہیت کی اپنی وحدت کے سوا خود وحدت کے لیے بھی ایک مستقل وحدت ہو گی،

جو ماہیت کی وحدت کے سوا ہو گی، پھر وحدت کے اس خارجی وجود کے لیے ایک وحدت ہو گی اور وحدت کے لیے ایک وجود ہوگا، یوں ہی سلسلہ اس طرح لامتناہی اور غیر محدود ہو جائے گا، کہ ایک کے پیچھے دوسرا لگا ہوا ہے، اور ہر ایک پر دوسرے کا اضافہ مسلسل ہو رہا ہے،

یہی حال امکان اور وجوب کا بھی ہے، کہ امکان اور وجود دونوں کی باہمی ترکیب سے دو سلسلے اور چوگنے لامتناہی سلسلے مسلسل پیدا ہوتے چلے جائیں گے، مثلاً امکان کے لیے ایک وجود ہوگا، اور امکان کے اس وجود کے لیے ایک امکان ہوگا، کیونکہ اگر اس وجود کے لیے امکان نہ ثابت کیا جائے گا، تو پھر واجب بن جائے گا، اور واجب ہونے کے بعد پھر یہ کہنا کہ وجود امکان کو عارض ہوا ہے غلط ہو جائے گا،

الغرض ان لامحدود سلسلوں کے علاوہ امکان اور وجوب بالغیر کے باہمی تعلقات، اور وجود و وجوب، اسی طرح سے وحدت اور وجوب، ان سب کی پیچ در پیچ گتھیوں کی بدولت لامتناہی سلسلوں کا ایک انبار پیدا ہو جاتا ہے اور یہ سب اس کا نتیجہ ہے کہ ان عام مفہوموں اور معانی کے لیے خارج میں ہم نے کوئی واقعی صورت تجویز کی تھی،

پس حاصل یہ ہے کہ طے کر لینا چاہیے کہ ہر وہ مفہوم جس کا حال ان

معانی عامہ کے مانند ہو خارج اور اعیان میں ان کی کوئی صورت ہی نہیں ہوتی، اور خارج کے لحاظ سے ماہیت کے سوا درا صل یہ کوئی چیز نہیں ہیں،

اور اسی لیے کہا جاتا ہے، کہ ٹھوس اور صحیح بات یہی ہے، کہ اس قسم کے سارے معانی اور مفاہیم دراصل صرف ایسے انتزاعی حقائق اور ذہنی اعتبارات ہیں، جن کے مقابلے میں خارجی طور پر کوئی چیز نہیں ہوتی،

بلکہ یہ ذہنی تعینات ہیں، جہاں تک ذہن ان کا اعتبار کرے یہ پیدا ہو سکتے ہیں، اور جہاں پر چاہے اعتبار اور فرض کے اسی سلسلے کو روک دے اور ان کے حصول میں جس قسم کی تکرار لازم آگئی ہے، محض عقل کی تخصیص سے تکراروں کا یہ دروازہ بند ہو جاتا ہے،

ایک خاص بحث اور اس کی تنقیح

لیکن بحث اور تنقید کے بعد اشراقیوں کا یہ قاعدہ چند سخت اعتراضوں کے بعد پھر متزلزل ہو جاتا ہے، جن میں ایک اعتراض یہ ہے، کہ اس قاعدے کی استواری اور مضبوطی پر اصرار کرنے والے واجب الوجود کے متعلق یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ وہ صرف وجود اور محض ہستی ہے، جو اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور اس کا وجوب نفس اس کی ذات کا اقتضاء ہے، اب اگر وجود کے متعلق ان کی یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ وہ صرف ایک اعتباری معنے ہے، اور خارج میں اس کی کوئی صورت نہیں ہے تو پھر اسی وجود کو واجب تعالیٰ میں اگر یہ صرف خارجی نہیں، بلکہ قائم بالذات، اور واجب بالذات کس طرح تسلیم کرتے ہیں، کیا یہ صریح تناقض نہیں ہے، وجود کو بعض اعتباری مفہوم بھی قرار دینا، اور وجود واجب کو تمام خارجی صورتوں، کی صورت، اور تمام اعیانی حقیقتوں کی حقیقت بھی سمجھنا، کیا خود اپنے دعوےٰ کی شکست نہیں ہے،

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ خود اس قاعدے کا بنانے والا اور اس کلئے کا تراشنے والا (شیخ الاشراق) اس بات کا قائل ہے کہ ایک واحد مفہوم یا ایک معنی فرد، کے متعلق بالکل ممکن ہے، کہ وہ کسی شے کی صفت ہو، اور

پھر کسی دوسرے مقام میں اسی معنی یا مفہوم کا حصول نفس اپنی ذات سے ہو،
اور اس کا تقوم خود اپنے نفس سے ہو،
حاصل یہ ہے کہ ایک مفہوم واحد، یا معنی مفرد کے لیے بالکل جائز ہے، کہ ہستی کی مختلف منزلوں، اور حصول وکون کے مختلف مدارج کے لحاظ سے متفاوت ہوتا چلا جائے، اور قوت، وضعف، نقص، وکمال، کے مختلف اطوار میں اس کے احکام مختلف ہوتے چلے جائیں، پس جب اشراقی اس کو تسلیم کرتے ہیں، تو کیوں نہیں وہ ان معانی میں بھی اس قاعدے کو جاری کرتے ہیں، جیسا کہ وجود اور وحدت کے متعلق ہیں نے پہلے بھی بیان کیا ہے کہ تحقق کے اعتبار سے یہ مختلف اطوار، کو بآسانی قبول کرتے ہیں، اور برتری وفضیلت نقصان، وکمی، کے لحاظ سے ان کے تحقق کے پیرائے متفاوت ہوتے ہیں، (میں نے بیان کیا تھا کہ) ان دونوں (وجود وحدت) کا انتہائی کمال یہ ہے، کہ وہ ایک قیوم ویکتا، واجب بالذات کے رنگ میں پایا جائے، اور نقص وکوتاہی کی ان کی آخری حد یہ ہے، کہ وہ صرف ایک ایسے عقلی اور ذہنی اضافی اور رابطی اعتبار بن کر رہ جائیں کہ جن کے مقابلے میں خارجی طور پر کوئی واقعی حقیقت نہیں ہوتی،
پس ایسی ماہیتیں جن کا تحقق نفس ان کی ذات کا اقتضاء نہ ہو، ان کی موجودیت وجود ہی کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہے، نہ کہ نفس ان کی ذات کا یہ اقتضاء ہوتا ہے، اور خود وجود کی موجودیت نفس اس کی ذات کی بدولت ہوتی ہے، کیونکہ (اس اصطلاح کی بناء پر) وجود ہی ان تمام ماہیتوں کی حقیقت ہوتی ہے، جو اس وجود کی وجہ سے موجود ہوئی ہیں، ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں وجود کے لیے حقیقت کیوں نہ ہوگی، لیکن اس کی حقیقت چونکہ اس کی ذات کی عین ہوتی ہے، اس لیے اپنے موجود ہونے میں کسی دوسرے وجود کی محتاج نہیں ہوتی، اور اسی وجہ سے تسلسل کا جو سلسلہ چھڑتا تھا وہ بند ہو جاتا ہے، البتہ عقل کو اس کا اختیار ہے، کہ اس وجود کے لیے کوئی موجودیت فرض کرے (لیکن یہ علمی اعتبار ہے، جب تک عقل اعتبار کرے گی،

سلسلہ جاری رہے گا اور جہاں چاہے گی روک دے گی

اور اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے نور کی حقیقت کے متعلق (اشراقیہ) کہتے ہیں کہ وہ اشیا کے ظہور کا نام ہے، یا ظہور اشیا کا یہ محل اور مظہر ہے گویا دنیا کی ساری چیزیں نور کے ذریعے سے ظاہر ہوئی ہیں، اور خود نور اپنی ذات کے ذریعے سے ظاہر اور نمایاں ہوتا ہے نہ یہ کہ نور کے ظہور کے لیے کسی دوسرے نور کی ضرورت ہوتی ہے، کہ ایسی صورت میں انوار کا سلسلہ پھیلے گا، اور لاانتہاہی حدود تک پھیلتا چلا جائے گا،

البتہ عقل کے لیے یہ جائز ہے، کہ نور کے لیے بھی کوئی اعتباری اور ذہنی نورانیت فرض کرے اور نور کی اس نورانیت کے لیے پھر نورانیت تراشے، اور یوں ہی اس سلسلے کو آگے بڑھاتی چلی جائے پھر جس نقطے یا یا منزل پر چاہے، اعتبارات ملاحظات کے اس سلسلے کو منقطع کر دے۔

اسی طرح اس "وحدت" کے متعلق گفتگو کی جا سکتی ہے، جس کا شمار صفات عینیہ میں کیا جاتا ہے، کیونکہ وحدت دراصل اپنی ذات کے اعتبار سے وجود ہی ہوتی ہے، اگرچہ معنی اور مفہوم کے لحاظ سے وحدت، وجود کا غیر ہے، اور ایسا بسا اوقات ہوتا ہے، کہ کسی شے کی ذات، اور حقیقت اس کے اس مفہوم سے جدا ہوتی ہے، جسے عقل اپنے ذہنی عمل کے ذریعے سے حاصل کرتی ہے، مثلاً وجود اور اس کے کمالی صفات کا حال ہے، کہ ذاتاً یہ صفات وجود سے متحد ہوتے ہیں لیکن معناً و مفہوماً ان میں تغائر ہوتا ہے،

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے، کہ کسی شے کے لیے صرف عقلی مفہوم ہوتا ہے، اور خارج میں ان کی کوئی واقعی حقیقت نہیں ہوتی، جیسے امکان، امتناع یا اجتماع نقیضین، شریک باری، اور اسی قسم کے مفہومات کا حال ہے بلکہ تمام عدمی وسلبی، اضافی مفہوموں کی بھی یہی نوعیت ہے،

کبھی چند معانی اور متعدد مفہومات ہوتے ہیں، جو ایک ہی وجود کے ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ حقیقت کے اعتبار سے بھی سب کے سب متحد ہوتے ہیں، جیسے علم، قدرت، حیات، وغیرہ ایسے صفات جو ذات حق کے عین ہیں،

اور اسی تقریر سے اس دعوے کی بھی تردید ہو جاتی ہے، جسے اس جلیل القدر شیخ نے اپنی کتاب "مطارحات" میں بڑے زور و شور سے درج کیا ہے، شیخ کے اس دعوے کا حاصل یہ ہے، کہ:-

ہم ان لوگوں سے بسا اوقات اغماض اور چشم پوشی سے کام لیتے ہیں، جو عموماً یہ بولا کرتے ہیں کہ موجودیت اور وجود دونوں ایک ہی چیز ہے، ورنہ اب ہم کہتے ہیں کہ وجود اور وحدت دونوں اس معاملے میں، کہ تمہارے خیال میں یہ خارجی امور ہیں، اور ہمارے نزدیک یہ عقلی اعتبارات ہیں، اور ہم اس کو بھی تسلیم کر لیتے ہیں، کہ وجود میں لامتناہی سلسلے کا ماننا لازم آتا تھا، اس کو تم یہ کہہ کر رد کرتے ہو کہ وجود و موجودیت کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے، لیکن وحدت اور وجود ان دونوں کے مفہوم کا مختلف ہونا تو بدیہی ہے، کیونکہ ان میں سے کسی ایک کے مفہوم کا سوچنا، یقیناً دوسرے کے مفہوم کے سوچنے سے جدا ہو جاتا ہے، (یعنی وحدت کے مفہوم کا ذہن میں آنا یقیناً اس کے معنی یہ نہیں ہیں، کہ ہم نے وجود کے مفہوم کو سوچا) بہرحال کسی وقت میں بھی یہ ممکن نہیں ہے، کہ وحدت کا مفہوم وجود کا ہم مفہوم، یا وجود کے معنی وحدت کے ہم معنی ہو جائے،

اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ اگر وجود کو بھی موجود مانا جائے تو یقیناً اس کو بھی کسی نہ کسی قسم کی وحدت ضرور عارض ہو گی، اب اگر وحدت کو بھی موجود فرض کیا جائے تو یقیناً اس وحدت کے لیے بھی کوئی وجود ہو گا، اور پھر اس وجود کے لیے بھی کوئی وحدت ہو گی، اور یہ وحدت بھی اپنے وجود کے ساتھ موجود ہو گی، یہ سلسلہ یونہی دراز ہوتا چلا جائے گا، جس کے بعد لامتناہی وحدتوں کے وجود، اور وجودوں کی وحدتوں کے ایک مرتب سلسلے کا ماننا ضروری ہو جاتا ہے،

اور یہ کوئی کہہ نہیں سکتا، کہ وجود کی وحدت، وجود کی عین ہوتی ہے یا وجود کی وحدت وحدت کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے کیونکہ وحدت اور وجود کے مفہوم میں یقیناً کھلی ہوئی مغائرت ہے ایک کا معنی

دوسرے سے بالکل جدا ہے، اور ظاہر ہے کہ دو چیزیں کبھی ایسی ایک چیز نہیں بن سکتیں جس کی یکتائی اور وحدت خود اس کی ذات کا اقتضاء ہو، یہ تھا شیخ الاشراق کے کلام کا خلاصہ جس کی بنیاد صرف اس مقدمے پر ہے، کہ دو مختلف مفہوموں کے متعلق شیخ یہ محال سمجھتے ہیں کہ کسی ذات واحد، یا مصداق واحد سے دونوں حاصل کئے جائیں

مگر واقعہ یہ ہے کہ خود یہی مقدمہ غیر مسلم ہے، کیونکہ بسا اوقات صرف ایک امر یا کوئی ایک ہی حقیقت صرف ایک ہی حیثیت سے متعدد مفہومات اور مختلف معانی کی مصداق ہوتی ہے، یا کسی ایک فرد سے ان مختلف مفہوموں کو پیدا کیا جاتا ہے، مثلاً زید ہی کے وجود کو لو، یہ معلول بھی ہے، معلوم بھی ہے مرزوق بھی ہے متعلق بھی ہے، سب ہی کچھ ہے، باوجودیکہ سارے معانی باہم مختلف بھی ہیں، لیکن اس کی وجہ سے کیا یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ان تمام مفہوموں اور معانی کے وجود بھی ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں، آخر حکما و فلاسفہ کا حق تعالیٰ کے وجود واحدی الٰہی کے متعلق یہ متفقہ عقیدہ نہیں ہے، کہ حق تعالیٰ کے تمام حقیقی صفات وجود حق کے عین ہیں،

خلاصہ یہ کہ محض مفہوموں اور معانی کا اختلاف اس امر کو مستلزم نہیں ہے، کہ ان میں ہر ایک کی حقیقت، یا ان میں ہر ایک کا وجود دوسرے کی حقیقت اور وجود کے تغائر ہو، تغائر کے لئے قطعاً اتنی بات کافی نہیں ہے، جب تک کہ علاوہ اختلاف معانی کے کسی اور دلیل سے ان کی باہمی مغایرت کو ثابت نہ کیا جائے، الٰہیات شفا میں شیخ الرئیس نے اسی کی طرف اپنے ان لفظوں سے اشارہ کیا ہے، جن سے میرے اس دعوئے کی تائید ہوتی ہے، کہ کسی شے کا عاقل و معقول ہونا، اس امر کو ضروری نہیں بناتا کہ ذات کے اعتبار سے بھی ان میں کوئی واقعی دوئی یا اثنینیت ہے، نہ واقعی طور پر یہ ضروری ہے، اور نہ اعتباری طور پر ہم اس دوئی کے سوچنے پر اپنے کو لاچار پاتے ہیں

یا جب کسی متحرک شے کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں، کہ اس کے لیے

محرک کا ہونا ضروری ہے، تو متحرک میں صرف اقتضاء کو مان لینے کے بعد کہ محرک کوئی اور چیز ہے، بلکہ (محرک کو متحرک کا غیر ثابت کرنے کے لیے) علیحدہ بحث کی ضرورت ہے، جس کے بعد ایسا ہونا ضروری ہو جائے، اور ثابت ہو جائے کہ متحرک کا بعینہٖ متحرک ہونا محال ہے، اور اسی لیے فلسفیوں کے ایک سر پھرے گروہ کو ابتدا میں اس امر کے ماننے میں کوئی دشواری پیش نہیں آئی، جب انھوں نے حکم لگایا کہ (تمام حرکت پذیر اشیاء) کی محرک بھی ایک ہی شے ہے، جو بالذات محرک ہے، (اور دنیا کی دوسری چیزوں کو وہی حرکت دے رہی ہے)

الغرض محرک کے لئے ان کو خدا کو فرض کرنے کی ضرورت نہیں پیش آئی، بلکہ اشیاء ہی میں سے ایک شے کو انھوں نے بالذات محرک تسلیم کر لیا) اور یہ خیال ان کا اس وقت تک رہا جب تک کہ اس دعوے کے محال ہونے پر ایک مستقل دلیل نہ قائم کی گئی ورنہ صرف محرک اور متحرک کے تصور کرنے کے ساتھ انھوں نے ایک کا دوسرے کے مغائر ہونا ضروری نہ خیال کیا، یہی ان دو چیزوں کا حال ہے، جن میں باہم اضافت کی نسبت ہو، کہ مضاف کا مضاف الیہ سے جدا ہونا، محض اس لیے ضروری نہیں ہے کہ ان کی نسبت اور اضافت کا تصور ذہن کرتا ہے، (شیخ رئیس کا قول ختم ہو گیا)

میں کہتا ہوں کہ شیخ رئیس کے کلام کا مطلب یہ ہے، کہ صرف معانی اور مفہوم کا اختلاف اس امر کو ضروری نہیں ٹھیراتا، کہ ان کی ذاتوں میں مغائرت ہے، یا وحدت، بلکہ اس کے لئے ایک جداگانہ نظر و فکر کی حاجت ہے، صرف مفہومات کا اختلاف اس کے ثبوت کے لیے کافی نہیں ہے، بس جس طرح تحریک (حرکت دینا) تحرک (متحرک ہونے) کے مفہوم سے ایک جداگانہ امر ہے، یا ابوّت (باپ ہونا) بنوّت (بیٹے ہونے) کے مفہوم سے علیحدہ ہے، بجنسہٖ اسی طرح عاقلیت کا مفہوم معقولیت کے مفہوم سے الگ چیز ہے، (لیکن حقیقی اور ذاتی مغائرت کے لیے صرف اتنی مغائرت کافی نہیں، بلکہ مستقل دلائل اور براہین سے بعد کو

ثابت ہوئی، کہ پہلی صورتوں میں ان کی ذاتوں میں تعدد اور تکثر ضروری ہے اور دوسرے میں یہ ضروری نہیں، بلکہ دلیل نے یہ ثابت کیا، کہ کسی مجرد ذات کا عاقل ہونا، یہی اس کی معقولیت بھی ہے، یعنی اس کی معقولیت ذات اور وجود کے لحاظ سے کوئی علیحدہ چیز نہیں ہے، اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے عاقلیت اور معقولیت میں مغائرت ہے بغیر کسی دغدغے اور وسوسے کے واقعہ صرف اس قدر ہے، چاہیے کہ اس نکتے کو ہمیشہ سامنے رکھا جائے، کیونکہ بہت سے پاؤں ایسے مقام پر آکر پھسلے ہیں،

اب جا کر تم پر شیخ الاشراق کے اس ساختہ پرداختہ قاعدے کی کمزوری ظاہر ہوئی ہو گی جو وحدت اور وجود کے متعلق بنایا تھا، اور اس کے ثبوت میں جو دلیل پیش کی ہے، وہ بھی بے کار ہو جاتی ہے، کیونکہ صرف مفہوم اور معانی کا اختلاف اس کے ثبوت کے لیے کافی نہیں، بلکہ کسی اور دلیل کی حاجت ہے، گزشتہ مختلف مباحث میں ان مفہوموں کے متعلق تمھیں بتایا جا چکا ہے، کہ ماہیتوں کے ساتھ ان کا لحوق اور عروض کس طرح ہوتا ہے، چاہیے ذرا غور و فکر سے اس مقام پر کام لو،

پھر ایک بات مجھے اور کہنی ہے، کہ تم یہ جان چکے ہو کہ امکان دراصل ماہیت کی ایک ایسی صفت ہے، جس کے ساتھ ماہیت کا اتصاف نفس اس کی ذات کی حیثیت سے ہوتا ہے، جس میں اس انتساب کو قطعاً دخل نہیں ہے، جو ماہیت کو اپنے فاعل تام سے حاصل ہے، اس کے ساتھ یہ بات بھی محقق ہو چکی ہے، کہ ہر صفت جس کے ساتھ ماہیت اس طرح متصف ہو، وہ کوئی عینی اور خارجی ہستی نہیں، بلکہ صرف اعتباری ہوتی ہے۔

نیز تم یہ بھی جانتے ہو کہ امکان کا مفہوم سلبی اور عدمی ہے، پھر ظاہر ہے کہ سلوب یا نیستی کو جب خود اس کو اپنے نفس مفہوم کے لحاظ سے سوچا جائے تو اس وقت وجود اور ہستی سے ان کو کچھ حصہ نہیں مل سکتا، خواہ خارجی وجود ہو یا ذہنی،

جھگڑنے والوں کا وہ فرقہ جو امکان کو عینی، اور خارجی وجود

قرار دینے پر منحصر ہے، اور ماہیت کے سوا اس کو خارج میں ثابت کرنا چاہتا ہے، ان کی رسوائی اور فضیحت کے لیے چاہیے کہ ان کو معلول اول کی حقیقت پر غور کرنے کے لیے کہا جائے، ظاہر ہے کہ معلول اول ان موجودات میں سے ہے جس کا وجود ممکن ہے، کیونکہ معلول اول کو یہ لوگ ذاتی حوادث کے ذیل میں شمار کرتے ہیں، پس اس کے موجود ہونے کے لیے ضرور ہے کہ پہلے اس کو ممکن تسلیم کر لیا جائے، کہ اسی کے بعد وہ موجود ہو سکتا ہے، کیونکہ کسی کے وجود کا غیر کی جانب سے مرجح ہو جانا اس کا تصور اس وقت تک نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ اس کو ممکن نہ مان لیا جائے،

پس یہ ضرور ہے کہ امکان کو معلول اول پر مقدم مانا جائے، اور جب امکان کو اس پر تقدم حاصل ہوگا تو ظاہر ہے کہ یہ امکان بھی ممکن ہی ہوگا کیونکہ اس کا واجب بالذات ہونا تو محال ہے، آخر ایسی صفت جس کا غیر سے تعلق ہو اس کے واجب ہونے کی کیا صورت ہے، نیز دو واجبوں کا ہونا بجائے خود ایک امر ممتنع ہے، اس لیے ضرور ہوا کہ اس امکان کو ممکن ہی مانا جائے، پھر اس کے لیے ایک مرجح اور علت کی ضرورت ناگزیر ہو جاتی ہے، اب اگر اس ذات کو جس کا وجود بالذات واجب ہے (یعنی حق تعالیٰ) اس کو اس امکان کا مرجح اور علت قرار دیا جائے تو اس وقت دو محالوں کا التزام کرنا پڑے گا،

پہلا محال تو یہ ہے کہ ایک ذات واحد میں دو جہتیں پیدا ہو جائیں گی۔ یعنی اس واحد کا اس طرح ہونا کہ اس سے دوسری چیز کا حصول ہوا، ایک پہلو تو یہ ہے،

دوسری جہت یہ کہ اسی واحد سے اس شے کا امکان بھی پیدا ہوا، حالانکہ ذات احدیت میں اس کی گنجائش نہیں،

دوسرا محال یہ لازم آتا ہے کہ ایسی صورت میں ممکن کا امکان بھی کسی فاعل کا فعل قرار پاتا ہے جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ ممکن کا امکان غیر کا معلول اور غیر سے حاصل شدہ ہے، حالانکہ تم نے ابھی جانا ہے کہ

ممکن کا امکان کسی غیر کا معلول نہیں ہو سکتا۔ پھر وہ غیر جو ممکن بھی نہیں ہے اس کا وہ معلول کس طرح ہو سکتا ہے،

باقی اس فرقے والوں کی یہ مجال نہیں ہے کہ وہ اس وقت یہ شور مچانے لگیں کہ معلول اول سے امکان کو خصوصیت کے ساتھ مقدم نہیں مانا جا سکتا بلکہ جتنی ازلی ہستیاں ہیں ان کا یہی حال ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ امکان کا حصول اشیا کے موجود ہونے کے بعد ہوا ہے حالانکہ اس کا اقرار کیا جا چکا ہے کہ حدوث امکان کی ذاتی صفت ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ امکانی ماہیات کے امکانات ان کے اس وجوب سے مقدم ہیں جو غیر کے ذریعے سے انھیں حاصل ہوتے ہیں، کیونکہ وہ وجوب جو غیر کے ذریعے سے حاصل ہوا کرتا ہے وہ ہمیشہ اسی امکان کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے جو اشیا کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے حاصل ہو، اور اس کے سوا کوئی دوسری بات کس طرح ہو سکتی ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ کسی شے کی وہ حالت جو خود اس کے نفس کی حیثیت سے اس کے لیے ثابت ہو قطعاً یہ حال اس حال پر مقدم ہوگا جو غیر کی جانب سے اس شے کے لیے پیدا ہوتا ہو،

اس موقع پر یہ عذر کرنا بھی بیسود ہے کہ ازلیات کا امکان اس امکان سے ایک جداگانہ شے ہے جو دوسرے ممکنات کے لیے ثابت ہے کیونکہ وہ امکان جو وجوب اور امتناع کا قسیم ہے ناممکن ہے کہ معلولات کے ذیل میں داخل ہونے والی کوئی چیز اس کے دائرے سے باہر نکل جائے، اور یہ کیسے ہو سکتا ہے، آخر اگر ابداعیات (ازلیات) جن کا وجود دائمی ہے اگر وہ ایسے بالذات ممکن نہ ہوں گے جو واجب اور ممتنع کا قسیم ہے تو پھر ان کو واجب بالذات تسلیم کرنا پڑے گا یا ممتنع بالذات حالانکہ ایسا نہیں ہے،

نیز اس موقع پر یہ عذر بھی قطعاً بیکار ہے جو شیخ الرئیس کے

ان بچے کھچے مسودات سے اخذ کر کے پیش کیا جاتا ہے جن کا نام اس نے انصاف و اتصاف رکھا ہے، شیخ کی عبارت یہ ہے :۔

"وہ ہستی جو حق اور اول ہے وہ معلولات کو ایسا امکان نہیں عطا کرتی جس میں امکان کو ان معلولات پر تقدم حاصل ہو جائے"،

کیونکہ اس وقت جو کچھ بھی بات ہو رہی ہے اس کا زمانی تقدم سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے، ایسی صورت میں بلاشبہہ مبدع (خالق) اور کائن (مخلوق) میں یہ فرق پیدا ہو جاتا کہ ایک پر امکان کو تقدم حاصل ہے اور دوسرے پر نہیں،

لیکن ہم جب تقدم ذاتی اور تقدم بالطبع کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں تو اب اس کی گنجائش کہاں ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اگر امکان کو کوئی خارجی امر قرار دیا جائے اور اس کے بعد پھر یہ مانا جائے کہ وہ وجود جو غیر سے حاصل ہوتا ہے ضرور ہے کہ نفس اپنی ذات کی حد تک وہ ممکن ہو،

اب ظاہر ہے کہ ایسی بات جو کسی شے کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے ثابت ہو، قطعاً اس کو اس امر پر تقدم حاصل ہوگا جو غیر کی جانب سے اس شے کو ثابت ہو، خصوصاً جب اس غیر سے حاصل ہونے والے امر کے لیے یہ شرط ہو کہ پہلے اس شے کے لیے وہ چیز ثابت ہو جو نفس اس کی ذات کا اقتضا ہے، یقیناً ان لوگوں کے لیے جو امکان کی موجودیت کے قائل ہیں اس شکل میں کوئی چارہ کار نہیں ہے بجز اس کے کہ وہ اسی تاویل و معذرت کی طرف رجوع کریں جو میں نے ان کے مسلک کی تحقیق کرتے ہوئے پہلے لکھا ہے، یعنی یہ کہ امکان اور اس کے ہم جنس جتنے معانی ہیں یہ نفس اپنی ذات کی رو سے معدومات ہیں، البتہ غیر کے اعتبار سے ان کو بھی موجودات کے سلسلے میں شریک کیا جا سکتا ہے،

اور یہ کیسے ہو سکتا ہے، آخر اگر امکان ایسا موجود خارجی تسلیم

کرلیا جائے جس کا وجود فی نفسہ ہوا کرتا ہے اگرچہ اس کے اس فی نفسہ وجود کا حصول غیرہی کے ساتھ کیوں نہ ہو، جیسے ان تمام خارجی اعراض کا حال ہے جن کی صورتیں خارج میں موجود ہیں تو اس وقت امکان میں ماہیات کے ان لوازم میں سے ہونے کی صلاحیت قطعاً باقی نہیں رہتی جو ان ماہیتوں کو ہر حال میں ثابت ہوں، یعنی ان کے وجود اور عدم سے قطع نظر کر کے جس طرح بھی لحاظ کیا جائے وہ بہر حال ان کے لیے ثابت ہوں، کیونکہ ماہیت کے ایسے لوازم جو ان کے لیے مطلقاً ثابت ہوں خواہ عام اصطلاح کی بنیاد پر ان کی شرح کی جائے یا نہ کی جائے، بہر حال ان کا عقلی اور ذہنی امور میں سے ہونا ضروری ہے،

نیز اگر ممکن کے امکان کی کوئی خارجی اور عینی صورت ہو تو پھر ماہیتوں کے لیے نہ وجود ہی کا لحوق وعروض ممکن ہے، نہ وہ وجوب ہی ان کے لیے ثابت ہو سکتا ہے جس کا حصول غیر سے ہوتا ہے کیونکہ اگر عدم اور وجود کی عدم ضرورت کو وجودی اور خارجی حال قرار دیا جائے گا تو یہ صرف اسی ماہیت کا حال قرار پا سکتی ہے جو موجود ہو، تو پھر عدم اور وجود کی ضرورت کے درمیان اور (امکان) کے درمیان منافات پیدا ہو جائے گی کہ ان ضرورتوں (یعنی وجوب اور امتناع) کو بھی (تو ایسی صورت میں) خارجی صفات میں شمار کرنا ہوگا،

البتہ امکان کو اگر ماہیت کی ایسی صفت قرار دی جائے جس کے ساتھ ماہیت کا اتصاف نفس اس کی ذات کی حیثیت سے ہوتا ہے اور جس کی طرف ماہیت کا وجود یا عدم منسوب ہے یا جس کے ذریعے سے ماہیت کو یہ باتیں حاصل ہوتی ہیں، اس اتصاف میں اس کے لحاظ کرنے کی قطعاً ضرورت نہیں اس شکل میں بلاشبہ امکان ماہیت کے لیے ثابت ہوگا اور وہ وجود یا عدم جو غیر کے ذریعے سے ماہیت کو عارض اور لاحق ہو وہ اس امکان کے ثبوت کے لیے نہ مضر ہے نہ منافی،

پس اصل واقعہ یہ ہے کہ ان دونوں صفات یعنی (عدم اور وجود) کے

موصوف اور موضوع متعدد ہیں، اور معین طور پر جب ان میں سے ایک ماہیت کو لاحق ہوتی ہے تو وہ بلحوق مختلف ہوتے ہیں،

باقی وہ جو بعضوں نے یہ کہا ہے کہ ممکن کا امکان دراصل اس کے وجود کے اس عدم ضرورت اور اس کے عدم کے اس عدم ضرورت کی تعبیر ہے جو خود ممکن کی ذات سے پیدا ہوتے ہیں، اور خود اس کی ذات کو سامنے رکھنے کے بعد (عقل) ان کا قیاس کرتی ہے،

امکان کی اس تشریح کی سخافت اور کمزوری ظاہر ہے، کیونکہ واجب، ممکن، ممتنع، کی طرف شے کی تقسیم اس کے وجود کی طبیعت کو سامنے رکھ کر کی گئی ہے اس کے سوا اس تقسیم میں کسی قسم کی کوئی دوسری تقئید یا قیاس آرائی کو دخل نہیں ہے،

چند مشکلات اور ان سے نجات کی راہیں

جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ امکان اور اسی قسم کے دوسرے مفہومات مثلاً وجوب و جود شیئیت، وحدت، ان سب کی خارج میں بھی صورتیں ہیں، اور ممکن، واجب، موجود، واحد، شے، وغیرہ کی ذات کے سوا یہ مستقل طور پر عینی ہویت اور حقیقت ہیں، اس دعوے کے ثبوت میں اس گروہ کے چند دلائل یہ بھی ہیں:۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ ہم جب کسی شے کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ اعیان اور خارج میں وہ ممکن ہے تو یقیناً ہم اپنے اس قول میں اور اس قول میں کہ وہ شے صرف ذہن میں ممکن ہے ان دونوں باتوں میں بالبداہتہ فرق محسوس کرتے ہیں، اس فرق کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہوسکتی ہے کہ جو ممکن خارج میں ممکن ہے اس کا امکان بھی خارج میں ہے اور ذہنی ممکن کا امکان ذہن میں ہے اسی پر اس کے دوسرے نظائر (یعنی وجوب، وجود، شیئیت، وحدت) وغیرہ کو قیاس کرلو،

دوسری دلیل ان لوگوں کی یہ ہے کہ اگر اعیان اور خارج میں کوئی شے ممکن نہیں ہوتی تو اس کا مطلب پھر یہ ہوگا کہ خارج میں وہ شے یا ممتنع ہوگی یا واجب کیونکہ کوئی شے ان تین صفات کے احاطے سے باہر نہیں ہوسکتی، اسی طرح اگر اشیاء کو موجود خارج میں نہ قرار دیا جائے گا،

تو خارج میں وہ معدوم ہوں گی، یا اگر خارج میں کوئی چیز واحد نہ ہوگی تو پھر اس کو خارج میں کثیر ماننا پڑے گا، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ایسی صورت میں ہم جس چیز کے متعلق، اعیان اور خارج میں ممکن یا موجود یا واحد ہونے کا حکم کرتے ہیں وہ وجود کے اعتبار سے خارج میں یا تو ضروری ہوگی، یا عدم کے لحاظ سے ضروری ہوگی (کیونکہ جب خارج میں ممکن کا ہونا ممکن نہیں ہے تو اب اعیانی طور پر اس کے لیے وجود ضروری ہوگا، یعنی واجب ہوگا، یا عدم ضروری ہوگا یعنی ممتنع ہوگا) یا وہ خارج میں معدوم ہوگا (جب کہ موجود کے وجود کا خارج میں انکار کیا جائے) یا وہ کثیر ہوگا (جب واحد کی وحدۃ کا خارج میں انکار کیا جائے) حالانکہ یہ صراحۃً وہ تناقض ہے جس کا محال ہونا بدیہی ہے،

تیسری دلیل ان لوگوں کی یہ ہے کہ اگر یہ چیزیں (یعنی امکان، وجوب، وجود، وحدت، وغیرہ) صرف ذہنی اوصاف یا عقلی محمولات قرار دیئے جائیں اور اس کا انکار کیا جائے گا کہ یہ بجائے خود ایسے خارجی امور ہیں جن کی خارج اور اعیان میں اپنی مستقل حقیقت ہو تو اس کا دوسرا مطلب یہ ہوگا کہ ذہن انسانی کو ان مفہومات کے متعلق اس کا اختیار دیا جاتا ہے کہ جس ماہیت کو چاہے ان اوصاف کے ساتھ متصف کردے گویا اس صورت میں ہر مفہوم کا ممکن بن جانا آسان ہے حتیٰ کہ شریک باری یا اجتماع نقیضین، یا عدم مطلق یہ سب کے سب ممکن ہوسکتے ہیں، اسی پر اس کے ہم رتبہ صفات کو قیاس کرلو،

چوتھی دلیل ان کی وہ ہے جو صرف امکان کو اعیانی حقیقت ثابت کرتی ہے، جس کی تقریر یوں کی جاتی ہے:-

"ظاہر ہے کہ ہر وہ چیز جو حادث اور نو پیدا ہوگی ضرور ہے کہ اس کے وجود کا امکان اس سے پہلے ثابت ہو، اور فاعل کسی ممکن کو اسی وقت وجود عطا کرسکتا ہے جب وہ اعیانی طور پر خارج میں ممکن بھی ہو، ورنہ ایسی چیز جس کا امکان صرف

ذہنی ہو، محض اس امکان ذہنی کی وجہ سے فاعل اس کو ایجاد
نہیں کرتا، کیونکہ صرف ذہنی امکان کی بنیاد پر اگر اس پر فاعل
ایجادی عمل کرے گا تو اس کا تحقق بھی صرف ذہن میں ہو کر رہ جائے گا
پس ہر وہ چیز جو خارج میں موجود ہوتی ہے ضرور ہے کہ
اس کا امکان بھی خارج میں ہو"

بہر حال امکان اور اسی قسم کے دوسرے عقلی امور اور ذہنی اوصاف
کے لیے خارجی حقیقت اور عینی صورت ثابت کرنے کے لیے قوی سے
قوی دلیلیں جو پیش کی جا سکتی ہیں وہ یہی ہیں،
مگر حق کے طالب کا یہ فرض ہے کہ ان دلیلوں کو مسترد کر دے،
یعنی ان سے کہنا چاہیے کہ امکان اور جو چیزیں اس کے مماثل ہیں بلاشبہ
عقل اور ذہن میں یہ ان حقائق اور ماہیات پر زاید ہیں جن کی طرف
ان چیزوں کو منسوب کیا جاتا ہے، لیکن اس کا مطلب سوا اس کے اور
کیا ہو سکتا ہے کہ مثلاً انسان کی ماہیت کو جب عقلی تحلیل کے بعد سوچا جائے گا
تو یقیناً نفس انسانی ماہیت کے لیے مثلاً امکان نہ اس کی ذات کا عین ہوگا،
اور نہ اس کی ذات کا ذاتی جزء اور یہی حال ان تمام صفات اور نعوت کا
ہے جو ماہیت کے نہ عین ہوتے ہیں نہ جزء، لیکن اسی کے ساتھ ماہیت
کے ان امور زائدہ کے متعلق یہ دعوٰی کرنا کہ اعیان اور خارج میں بھی
ان کی کوئی صورت ہے، یہ قطعاً غیر مسلم ہے زیادہ سے زیادہ اگر یہ دعوٰی
صرف وجود کے متعلق کیا جائے یا اس بنیاد پر کہ وحدت تخصیصہ بھی
در اصل وجود ہی ہے جیسا کہ برہان کے ماہرین کا دعوٰی ہے تو ایک
حد تک صحیح ہے، لیکن یہ بات صرف وجود کی حد تک مخصوص رہے گی،
لیکن وجود کے متعلق بھی یہ دعوٰی گذشتہ دلیلوں سے ثابت نہیں ہوتا
ہے بلکہ وہ تو میرے اس مخصوص استدلال کا نتیجہ ہے جو غیبی الہام
اور ملکوتی تائید، علوی امداد اور آسمانی توفیق کی بدولت خصوصیت
کے ساتھ مجھے ہدست ہوا ہے،

باقی جس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ہم جب کسی شے کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ اعیان اور خارج میں ممکن ہے، یا موجود ہے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے اور ہونا چاہیے کہ اس ممکن کا امکان اور اس موجود کا وجود بھی اعیان اور خارج میں ہو، میرے خیال میں یہ ملازمت قطعاً غلط ہے، کیونکہ کسی شے کا اعیان میں ممکن ہونا اس حکم کی صحت کے لیے بالکل اس کی ضرورت نہیں ہے کہ اس کا امکان بھی اعیان میں وقوع پذیر ہو، کیونکہ تم یہ جان چکے ہو کہ کسی شے کا فی نفسہ وجود اس کے رابطی وجود سے بسا اوقات علیحدہ ہو جاتا ہے، پس اس بنیاد پر ہم جو ممکن کو کہتے ہیں کہ وہ اعیان میں ممکن ہے، یہ بھی ذہن ہی کا حکم ہے اور جب اس پر ممکن ہونے کا حکم اس طور پر کیا جائے کہ وہ ذہن میں ممکن ہے تو یہ حکم بھی ذہن ہی کا حکم ہے۔

الغرض امکان دراصل ایک ذہنی صفت ہے یعنی اس کے وجود اور ہونے کی خاص شکل اور پیرایہ یہی ہے کہ وہ ذہن میں ہو، اس کے بعد عقل اس کو (یعنی امکان کو) کبھی ان چیزوں کی طرف منسوب کرتی ہے جو خارج میں ہیں اور کبھی ان چیزوں کی طرف منسوب کرتی ہے جو ذہن میں ہیں اور کبھی یوں بھی منسوب کرتی ہے، جس میں اس کے محکوم علیہ کا ذہن یا خارج میں ہونا عقل کے سامنے نہیں ہوتا، یعنی ایک ایسا اطلاقی حکم ہوتا ہے جس کو ذہن اور خارج دونوں سے مساوات کی نسبت ہوتی ہے۔

اسی طرح اگر امتناع کے متعلق کوئی یوں تقریر کرے کہ امتناع کی خارج میں کوئی صورت اگر نہ مانی جائے گی تو لازم آتا ہے کہ ممتنع خارج اور اعیان میں ممتنع باقی نہ رہے، اور جب اس کا امتناع اعیان میں نہ ہوگا تو اعیانی طور پر وہ (ممتنع) واجب ہوگا یا ممکن، اگر یہ تقریر صرف مغالطہ ہے تو پھر گزشتہ دلائل میں سے دوسری دلیل بھی تو بجنسہ اسی مغالطے پر مبنی ہے؛

پس واقعہ یہ ہے کہ امتناع، وجوب، امکان دراصل ایسے عقلی اوصاف ہونے میں

باہم مساوی ہیں کہ ان کی اعیان میں کوئی صورت نہیں ہوتی لیکن باوجود اس کے اشیاء کا ان کے ساتھ اتصاف اعیان اور اذہان دونوں میں ہوتا ہے، اور جب واقعہ یہ ہے تو ظاہر ہے کہ دعوے کی دو دلیلیں یعنی اول اور ثانی باطل ہوگئیں (یہاں ایک اور امر پر تنبیہ بھی ضروری ہے) اور وہ یہ ہے کہ امکان، امتناع، وجوب، اور وجود وغیرہ کے لیے اعیان میں کوئی صورت نہیں ہوتی، اس کے ثبوت میں شیخ الاشراق نے اپنی کتاب مطارحات میں جو یہ تقریر کی ہے :-

"کہ ان مفہومات کا حال بجنسہ معقولات ثانیہ کا حال ہے یعنی کلیت، جزئیت، ذاتیت، عرضیت، جنسیت، فصلیت وغیرہ جو علم منطق کے موضوعات ہیں کہ ان کے ساتھ بھی اشیاء کا اتصاف اعیان میں ہوتا ہے لیکن باوجود اس کے اعیان میں ان کی کوئی صورت نہیں ہوتی اور ان دو باتوں میں کوئی منافات نہیں ہے کہ اعیان میں زید جزئی ہو یا انسان کلی ہو لیکن اسی کے ساتھ کلیت اور جزئیت ایسی چیزیں ہوں جن کا تحقق خارج میں ممتنع ہو، پس اگر اشیاء کا اتصاف امکان و وجوب، امتناع وغیرہ سے بھی اسی طرز پر ہو تو اس میں کیا حرج ہے"

میرے خیال میں یہ تقریر محل نظر ہے، کیونکہ امکان، امتناع یا اس کے نظائر کو کلیت، جزئیت اور اس کے مماثل مفہومات پر قیاس کرنا ایسا قیاس ہے کہ دونوں میں کوئی جامع امر پیدا نہیں ہوتا (یعنی قیاس بلا جامع ہے) کیونکہ علم منطق کے موضوعات کے ساتھ اشیا کا اتصاف صرف اس وجود کے ساتھ مخصوص ہے جو ان اشیا کو ذہنی طور پر ثابت ہوتا ہے، (یعنی اشیا کے وجود ذہنی کی بنیاد پر علم منطق کے موضوعات کے ساتھ ان کا اتصاف ہوتا ہے) بخلاف ان اوصاف کے جن کا ذکر علم کلی میں کیا جاتا ہے ان کے ساتھ اشیا کا اتصاف محض وجود ذہنی پر مبنی نہیں ہوتا، کیونکہ بسا اوقات یہ اتصاف اس نقطۂ نظر سے بھی ہوتا ہے جب

ماہیات کو عینی اور خارجی حیثیت سے لحاظ کیا جائے اگرچہ ان دونوں کا (یعنی علم منطق کے موضوعات اور علم کلی کے مفہومات کا) فی نفسہ تحقق صرف ذہن ہی تک محدود ہوتا ہے،

باقی ان لوگوں کی چوتھی دلیل جو صرف امکان کے ساتھ مخصوص تھی تو اس کے متعلق ہم یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ امکان سے وہ کیا مراد لیتے ہیں، اگر وہ امکان مراد ہے جسے امکان استعدادی کہتے ہیں اور جو کسی شے کی اس استعدادی کیفیت کی تعبیر کرتی ہے جس کے ذریعے سے اس شے کی ماہیت پر وجود کی بخشش اس کے فیاض کی جانب سے زیادہ قریب ہو جاتی ہے اور خود اس شے میں اپنے فاعل تام سے کسی خاص مناسبت اور ارتباط کی بنیاد پر وجود کے قبول کرنے کی صلاحیت زیادہ تیز ہو جاتی ہے کیونکہ فیض دینے والے اور لینے والے کے درمیان خاص مناسبتوں اور روابط کا ہونا ضروری ہے،

بہرحال اگر امکان سے یہی استعدادی امکان مراد ہے تو اس وقت تک کے لیے جب تک کہ اصل واقعہ کا اظہار نہ کیا جائے اور اس کی تحقیق کا وقت نہ آئے کہ اس امکان کو جو عینی موجودات میں شمار کیا جاتا ہے تو خود ان "عینی موجودات" سے قائل کی کیا غرض ہے، بالفعل ہم یہ مانے لیتے ہیں کہ اس معنی کے اعتبار سے یعنی ("استعدادی امکان") ہر حادث زمانی پر مقدم بھی ہوتا ہے، اور یہ امکان عین و خارج میں موجود بھی ہے،

اور اگر امکان سے مراد وہ امکان ہے جو کسی حقیقت ممکنہ کی نفس ذات کے لحاظ سے پیدا ہوتا ہے تو اس صورت میں یہ ایک تسلیم شدہ امر ہے کہ کسی شے کے وجود پر امکان ذاتی کا تقدم صرف ذہنی اعتبار سے ہوتا ہے، یعنی صرف عقلی ملاحظے اور تحلیل کا ایک ذہنی نتیجہ ہے، اس امکان کا تو حال یہ ہے کہ ایسے ممکنات جن کے وجود پر کسی واقعی عدم کو تقدم حاصل نہیں ہوتا، وہاں بھی عقل اس امکان کا لحاظ کرتی ہے، لیکن صرف لحاظ یہ معنی نہیں ہے کہ اس نے وجود کو واقعی قرار دیتی ہے بلکہ اب تو میرا دعویٰ یہ ہے کہ کسی حادث چیز کے

وجود پر ایسے امکان کو جس کا وجود عینی اور خارجی ہو تقدم حاصل ہی نہیں ہو سکتا، کیونکہ ممکنات غیر متناہی ہیں، نیز مستقبل میں ایسے حوادث جو اگرچہ ابھی پیدا نہیں ہوئے ہیں لیکن ان کے حصول کی توقع کی جاتی ہے اور جو مصاف ہستی میں شریک ہونے کے لیے تیار ہیں، اور بتدریج رفتہ رفتہ شیئاً بعد شئ وہ حدوث کی راہ پر گامزن ہیں، مثلاً جنت والوں کے حرکات، یا اہل دوزخ کی سزاؤں کا نامتناہی سلسلہ کہ نہ صرف شرائع و ادیان بلکہ علمی براہین سے ثابت ہوتا ہے کہ (جنتیوں اور دوزخیوں کے حوادث ابدی ہیں اور کسی خاص حد پر پہنچنے کے بعد ختم نہیں ہو جائینگے) پس اگر اس کو ضروری قرار دیا جائے گا کہ ہر حادث اور وہ چیز جو سلسلۂ حدوث میں منسلک ہونے والی ہے ان میں ہر ایک کے لیے ایک خاص امکان ہے جیسا کہ اس دلیل کا اقتضاء ہے تو اس کے بعد یہ ماننا پڑے گا کہ مادے میں غیر متناہی امکانات وجود عینی کے ساتھ موجود ہیں، کیونکہ اگر کسی ایک حادث کے لیے بھی یہ قرار دیا جائے کہ ان کے لیے امکان کا ہونا ضروری نہیں ہے تو پھر جیسا کہ عام ممکنات کے متعلق صاحب دلیل نے کہا تھا لازم آتا ہے کہ ایسے حوادث ممتنع یا واجب کے صف میں شامل ہو جائیں، ان ہٹ دھرم لوگوں میں کچھ ایسے بھی ہیں جنھوں نے غیر متناہی امکانات کے سلسلے کو تسلیم کر لیا ہے لیکن اسی کے ساتھ یہ اضافہ کرتے ہیں کہ امکانات کا یہ غیر متناہی سلسلہ باہم مرتب نہیں ہے بلکہ ایک دوسرے کے مقابل و متکافی ہیں، کیونکہ ہر حادث کے لیے ایک خاص امکان ہے جو محض اس کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے، مگر ہم اس کو بیان کریں گے کہ غیر متناہی امکانات خواہ ان کو کسی طرز سے مانا جائے دو وجہوں سے باطل اور محال ہیں،

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ امکان کی ایک واحد حقیقت اور معنی ہے اسی طرح ممکن بھی بحیثیت ممکن ہونے کے نفس اپنی امکانی طبیعت کی رو سے باہم مختلف نہیں ہو سکتے، رہا اس مادہ اور ہیولیٰ کی جانب سے

امکانات میں اختلاف کا پیدا ہونا جو ان امکانات کا حامل اور محل ہے تو اس کی بھی کوئی گنجائش نہیں، اس لیے کہ مادّہ اور ہیولیٰ نفس اپنی ذات کی رو سے صرف ایک قوۃ محضہ اور ابہام مطلق ہے، جیسا کہ عنقریب تم کو بتایا جائے گا تو اب ان امکانات کی ذاتوں میں اختلاف پیدا ہونے کی وجہ وہی چیزیں ہو سکتی ہیں جن کے یہ امکانات ہیں، اور وہ چیزیں کیا ہیں؟ وہی غیر متناہی معدوم حوادث، اور یہ محال ہے کہ کسی شے میں ان نسبتوں اور اضافتوں کی وجہ سے پیدا ہو جو اسی لیے معدومات کی طرف سے حاصل ہوتی ہوں، کیونکہ وہ چیز جس کی ابھی کوئی ذات ہی معین نہیں ہوئی ہے، اس کے ذریعے ایک شے دوسری شے سے کیسے ممتاز ہو سکتی ہے، اس مقام پر کوئی یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ ہم ان غیر متناہی امور کا جب تعقل اور ادراک کرتے ہیں تو (اس ذہنی وجود) کے بعد ان کی طرف غیر متناہی امکانات کی اضافت صحیح ہو سکتی ہے اور اس کے بعد یہ امکانات باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہو جائیں گے، کیونکہ یہ قول مختلف وجوہ سے غلط ہے۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ ایسے امور جو بالفعل عدداً غیر متناہی ہوں عقل کے لیے محال ہے کہ ان کا تصور کر سکے اور انھیں تفصیل کے ساتھ اپنے ادراکی خزانوں میں حاصل کر سکے، ہاں! اجمالی طور پر ان غیر متناہی امکانات کا ذہن تصور کر سکتا ہے اور اجمالی طور پہ ذہن میں غیر متناہی امور کا بطور کلی مطلق کے خطرہ گزرنا، یہ اس سے بالکل علیحدہ بات ہے کہ ان غیر متناہی امور کو جو عدداً فعلیت کا درجہ حاصل کر چکے ہیں ان کو عقل تفصیل کے ساتھ تصور کرے، کیونکہ ثانی الذکر بات محال ہے، بخلاف پہلی صورت کے کہ ایسا ہونا جائز ہے، پس اگر غیر متناہی حوادث کے غیر متناہی امکانات کے اجمالی خاکے کا ذہن میں خطرہ گزرے تو ایسی صورت میں ہر حادث کو اس اجمالی تصور کے ساتھ مساوات کی نسبت ہوگی، اور ایسی صورت میں ایک امکان کو دوسرے امکان سے امتیاز حاصل

کرنے کی پھر کوئی شکل باقی نہیں رہی جس طرح اس درجے میں ایک حادث کو دوسرے حادث سے کوئی امتیاز حاصل نہیں ہے۔

دوسری وجہ اس کے غلط ہونے کی یہ ہے کہ اگر اس مدعی کی بات مان لی جاتی ہے تو دراصل یہ دوسرے لفظوں میں اسی بات کا اقرار ہے جو میرا مقصود تھا کیونکہ یہ بالکل ظاہر ہے کہ اشیا کے باہمی امتیاز کا ظرف وہی ہوتا ہے جو ان کے حصول کا ظرف ہو، اب ان غیر متناہی امکانات کے اعداد میں اگر امتیاز صرف تعقل اور تصور کی بنیاد پر پیدا ہوا ہے تو پھر ان کے تحقق اور تحصل کا ظرف بھی بجز ذہن اور عقل کے اور کوئی چیز نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر ان امکانات کے اعیانی امتیازات کے معنی فقط یہ ہوں کہ ذہن نے ان کا تعقل اور تصور کیا تو ایسی صورت میں ان امتیازات کا تصور نفس ان امتیازات کا تابع ہو جائے گا، اب اگر ان امکانات میں امتیاز کا تحقق صرف ان کے تصور و تعقل ہی کی وجہ سے مانا جائے گا تو لازم آتا ہے کہ شے کو خود اپنے نفس پر تقدم حاصل ہو جائے یا شے خود اپنی ذات کی تابع ہو جائے، اور یہ محال ہے،

دوسری وجہ غیر متناہی امکانات کے محال ہونے کی یہ ہے کہ جس مادے کو غیر متناہی امکانات کا حامل قرار دیا جائے گا، یعنی اس مادے میں غیر متناہی امکانات کی گنجائش مانی جائے گی، ہم اس مادے کے متعلق پوچھتے ہیں کہ اگر اس مادے کو دو برابر حصوں پر تقسیم کر دیا جائے، اس کے بعد چند ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو ان دو حصوں میں سے ہر ایک حصے میں وہی غیر متناہی امکانات باقی رہیں گے جو پہلے سے تھے، یا ان میں اس تقسیم کے بعد جدید غیر متناہی امکانات پیدا ہو جائیں گے یا ان میں سے ہر ایک حصے میں متناہی امکانات ہوں گے لیکن چونکہ تقسیم کے بعد یہ تینوں صورتیں باطل ہیں، (جو شرطیہ کے لیے بمنزلۂ تالی کے ہیں) اس لیے اس کا مقدم بھی باطل ہو جائے گا، رہی پہلی شق اس کا باطل ہونا سو ظاہر ہے کہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ ایک ہی شے بنفسہ و بعینہ

ایک ہی حالت میں دو محل میں پائی جائے حالانکہ یہ محال ہے،
اور دوسری شق پر یوں گفتگو کی جائے گی کہ اگر یہ امکانات ان دو حصوں میں سے ہر ایک میں بعد تقسیم کے پیدا ہوں گے تو ظاہر ہے کہ یہ امکانات خود حوادث ہوں گے اور ہر حادث کے لیے یہ ضرور ہے کہ اس کا امکان اس پر مقدم ہو، نتیجہ یہ ہے کہ ان امکانات حادثہ پر دوسرے امکانات کو مقدم ماننا پڑے گا، پھر یہی گفتگو ان امکانات کے متعلق ہو گی کہ اگر وہ حادث ہیں تو ان کے لیے دوسرے حادث امکانات کی ضرورت ہو گی۔ نتیجہ یہ ہو گا کہ فاعل امکانات کے ان طبقات میں سے کسی ایک طبقے کو بغیر اس کے وجود نہیں بخش سکتا جب تک کہ اس سے پہلے دوسرے امکانات کے غیر متناہی طبقات قطعی شکل میں موجود نہ ہولیں، اور ظاہر ہے کہ جس چیز کا وقوع ایسے غیر متناہی امور پر موقوف ہو جو باہم مرتب ہوں محال اور ممتنع ہے،
نیز امکان کے "خارجی وجود" ہونے کی جو دلیل پیش کی گئی ہے اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو لازم آتا ہے کہ وہ حوادث جن کے امکانات بھی امکانات حادثہ ہیں وہ ان امکانات کی پیدائش اور حدوث سے پہلے ممتنع ہوں، کیونکہ اس دلیل کی بنیاد ہی یہ تھی، کہ جس چیز کا امکان خارج میں نہ ہو گا تو پھر خارج میں اس کا ممتنع ہونا ضروری ہو گا، اور اس صورت میں لازم آئے گا کہ کسی شے کا امتناع ذاتی امکان ذاتی بن جائے، (حالانکہ مواد کا یہ انقلاب ناجائز ہے،)
اور تیسری شق اس لیے باطل ہے کہ دو متناہی اعداد کے مجموعے کا چونکہ متناہی ہونا ضروری ہے اس لیے وہ امکانات جو مادّے میں اس وقت تھے جب وہ واحد تھا متناہی ہو جائیں گے حالانکہ مادّے کے ان دونوں قطعوں میں غیر متناہی حوادث کے ظہور کا امکان ہے، کیونکہ جسم کی تقسیم (جیسا کہ بجائے خود ثابت ہو چکا ہے) لا متناہی حد تک جاری ہوتی ہے، اور کوئی یہ احتمال بھی پیدا نہیں کر سکتا، کہ مادّے کو دو حصوں پر تقسیم

کرنے کے بعد اس کے ہر ایک حصے سے اگرچہ امکانات غیر متناہی کا تعلق پیدا ہو جاتا ہے، لیکن یہ امکانات ابھی حادث اور پیدا نہیں ہوئے ہیں، وجہ ظاہر ہے کہ یہ دونوں حصے اسی ایک مادے کے دو حصے ہیں اور جب مادے میں غیر متناہی امکانات کا حدوث فرض کر لیا گیا تھا تو اس کی تقسیم سے جو دو حصے حاصل ہوئے ان کے اندر امکانات غیر حادث کس طرح رہ جائیں گے، بہر حال چونکہ جسم کی تقسیم لامتناہی حدود تک چلی جاتی ہے، اس لیے ہر تقسیم پر وہی سوالات پیدا ہوں گے جو پہلی تقسیم میں پیدا ہوئے اور یہ امکانات جیسا کہ مسلم ہے تقسیم کے بعد حادث نہیں ہوتے بلکہ مادّے میں پہلے ہی سے موجود ہیں، اس لیے اب ماننا پڑے گا کہ انقسام سے پہلے امکانات اپنے اپنے محل کے اعتبار سے باہم ایک دوسرے سے جدا اور متمائز تھے پس ان کا محل بھی عدداً بالفعل غیر متناہی رہے گا، اور صورت یہ پیدا ہو جائے گی کہ انقسام کے بعد بھی ان امکانات غیر متناہی کا ہر جز اپنے محل کے ہر ہر جز میں پایا جائے گا کیونکہ اعراض کا اپنے محل سے منتقل ہونا محال ہے اور ان امکانات کا حدوث تقسیم کے بعد ہوا ہے جیسا کہ یہ پہلے سے تسلیم شدہ ہے،

بہر حال جب (ان غیر متناہی امکانات) کے محل بھی باہم ایک دوسرے سے متمائز اور جدا جدا ہوئے اس لیے عدداً یہ بھی بالفعل غیر متناہی ہو جائیں گے نتیجہ یہ نکلے گا کہ جسم کے اندر غیر متناہی اجزا بالفعل اس طور پر پیدا ہو جائیں گے کہ ان کے اعراض یعنی امکانات بھی غیر متناہی ہیں، ایسی صورت میں ان اجزا کا ہر ہر جز یا تو ایسا ہوگا کہ اس کی آئندہ تقسیم ناممکن ہو گی، حالانکہ کسی جز کا غیر منقسم ہونا محال ہے، جس کا بیان آگے آتا ہے، یا بالفعل ایسے مقادیر کو ماننا پڑے گا جو عدداً غیر متناہی ہیں جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جو مجموعہ ان غیر متناہی مقادیر سے مرکب ہے وہ مقدار کے اعتبار سے غیر متناہی ہو جائے، اور ظاہر ہے کہ یہ بھی محال ہے جس کی تفصیل بھی آئندہ آئے گی، آخر اب جسم جو مقدار کے اعتبار سے متناہی ہے

اس میں ان اعراض کے بالفعل غیر متناہی اور باہم متمائز محلوں کا ہونا کس طرح ممکن ہے، جو اس کے ساتھ قائم ہیں حالانکہ وہ جسم حاصروں (گھیرنے والوں) کے درمیان گھرا ہوا ہے، ماسوا اس کے دوسری خرابی یہ بھی ہے کہ بجنسہ یہ حجت ہر ایک محل کے اندر پیدا ہوگی کیونکہ آخر ان کی تقسیم کا امکان تو بہرحال موجود ہی ہے، ان لوگوں پر جو حوادث کے امکان کو خارجی اور عینی قرار دینا چاہتے ہیں، ایک اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ کسی شے کا امکان اس امر کا مقتضی ہوتا ہے کہ اس امکان کی اضافت اس شے کی طرف ہو، اب اگر امکان کو کوئی عقلی اور ذہنی صفت قرار دی جائے گی تو اس کی اضافت بھی کسی ذہنی اور عقلی حقیقت کی طرف اس طرح ہوگی کہ عقل اس صفت کو اس شے کی طرف منسوب اور مضاف کرے لیکن اگر وہ کوئی خارجی اور عینی صفت ہے تو پھر ضروری ہوگا کہ اس کی اضافت بھی کسی خارجی اور عینی ہستی کی طرف ہو، کیونکہ جو چیز خارج میں معدوم ہے یعنی وہ معدوم خارجی ہے، اس کی طرف خارجی اضافت کس طرح جائز ہو سکتی ہے، ہاں! یہ ہو سکتا ہے کہ وہ شے جس کا حصول خارج میں ممکن ہے عقل اس کا تصور کرے اور اس کے بعد یہ حکم لگائے کہ اس شے کا ہونا ممکن ہے یا ناممکن، پھر یہ انتساب کبھی نفس اس شے کی خود ذات کی حیثیت سے درست ہوتا ہے، جیسا کہ امکان ذاتی کا حال ہے، یا یہ انتساب اس حیثیت سے کیا جاتا ہے کہ جو مادہ اپنے اندر اس شے کی پیدائش کی صلاحیت رکھتا ہے اس میں اس چیز کے ہونے کے اسباب کس حد تک مہیا ہوئے ہیں، اور خود اس مادے میں اس کے قبول کی استعداد کہاں تک پیدا ہوئی ہے، اس کے اضداد کا انعدام کہاں تک ہوا ہے اور اس کے موانع کتنے اٹھ چکے ہیں، جیسا کہ امکان استعدادی کی اضافت کا حال ہے،

فصل
ممکن بالذات کے خصوصیات

واجب بالذات کی خصوصیتوں کے ذکر کو میں نے قصداً مؤخر کیا ہے، ارادہ ہے کہ "ربوبیات" کے آئندہ مباحث میں

اسے بیان کروں، کیونکہ اس کے لیے پیرایۂ بحث کو ذرا امتیاز اور معمولی مباحث سے جدا ہونا چاہیئے یہ بحث اپنی جلالت قدر اور برتری کے لحاظ سے چاہتی ہے کہ کلی مفہومات اور عقلی معانی جو عموماً انتزاعی اور ذہن کی تراشیدہ چیزیں ہیں ان کی صف سے اسے علٰحدہ کر دیا جائے، باقی بقدر ضرورت محض اس لیے کہ علمی سلوک میں اس کی حاجت ہے، یا عقلی عبارت کا بیان اس کے ساتھ وابستہ ہے اس حد تک تو اس کا ذکر گزشتہ بیانوں میں آچکا ہے، اور آئندہ قدسی مسلک اور علوی طریق کے سلسلے میں ان شاء اللہ تعالیٰ میں اس کی طرف پھر پلٹوں گا۔

ایک خاص نتیجے کا استنباط

معلوم ہونا چاہیئے کہ ٹھیک جس طرح وہ ضرورت جسے ہم ازلی کہتے ہیں اس کے لیے بساطت، احدیت ضروری ہے اور فردیت و وتریت (طاق ہونا) اس کے لیے لازم ہے، اسی طرح اس کے بالعکس امکان ذاتی کے لیے ترکیب، اختلاط، آمیزش، شرکت، ازدواج، (جفت ہونا) یہ تمام امور لازم اور ضروری ہیں، اس لیے کہا جاتا ہے کہ ہر ممکن کے لیے جفت اور ترکیبی ہونا لابدی ہے کیونکہ امکانی ماہیت کا قوام تیار ہی نہیں ہو سکتا جب تک اس کا تعلق وجود سے نہ ہو، اور امکانی وجود کا تعین جب ہوگا تو قصور اور کوتاہی ہی کے کسی درجے میں ہوگا وجود کے اسی نزولی مرتبے سے ماہیت کی آفرینش ہوتی ہے اور اسی اعتبار سے امکانی معانی کا انتزاع جائز ہوتا ہے اور اسی حیثیت سے اس پر امکان کے خصوصی آثار مرتب ہوتے ہیں، یعنی وہ عام اور مطلق آثار نہیں جو واجب بالذات سے ہر قابل پر فائض ہوتے ہیں، اگرچہ یہ بھی واقعہ ہے کہ سارے جزئی آثار جو ایک ایک ممکن کے ساتھ مختص ہیں وہ بھی حق اول کی تخلیق اور ابداع کا نتیجہ ہوتا ہے اور نور ازلی ہی کی وہ بھی شعاعیں ہیں بلکہ جیسا کہ عنقریب ہم کو معلوم ہوگا کہ ان جزئی آثار کا انتساب بھی امکانی موجودات کی طرف ایک تشبیہی حد تک ہے جس میں صرف اغماض اور تسامح سے کام لیا جاتا ہے۔

بہرحال اب یہ ضروری ہے کہ کوئی شے بھی امکانی ہویت اور شخصیت ہو اس کی ساخت اور پرداخت میں عقلی مادّہ اور صورت کا شریک ہونا ضروری ہے، ہماری مراد عقلی مادّے اور صورت سے ماہیت اور وجود ہے اور ان دونوں کا حال یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کی بغل میں دبا ہوا ہے، اگرچہ ان دونوں کو آخری فصول اور اجناس عالیہ قرار دیا گیا ہے، نیز ضرور ہے کہ تمام امکانی ذاتیں نفس اپنی طبیعت اور حقیقت کی رو سے محض بالقوۃ رہتی ہیں اور ان میں فعلیت علت اور اپنے سبب کی جانب سے پیدا ہوتی ہے، اسی لیے کہا جاتا ہے کہ امکانی ذوات اور حقائق کے لیے نفس اپنی اپنی ذات کی حیثیت سے کوئی سرمایہ بجز لیسیت صرفہ (یا عدم و نیستی محض) کے سوا کچھ نہیں ہے اور ایسیت (یعنی ہستیت) ان کو اپنے ایک فاعل اور سبب تام کے وجود کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے جس سے ان کی یہ ایسیت (ہستیت) فائض ہوتی ہے اور ان ہی دونوں حیثیتوں کی رو سے امکانی موجودات کو مابالقوۃ (یعنی ایسی چیز جو ابھی نہیں ہے لیکن اس کے ہونے کی توقع ہے) اور مابالفعل (یعنی ایسی چیز جو بالفعل موجود ہے) دونوں کا مصداق ٹھیرایا جاتا ہے، اور کوئی ممکن اس کی ماہیت جب وجود کے دائرے میں داخل ہو ان دونوں حیثیتوں سے خالی نہیں ہو سکتا،

الغرض واجب بالذات کے سوا کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کی ذات قوۃ اور استعداد کی آلودگی سے پاک ہو، واجب بالذات کے علاوہ جو بھی ہوگا ضرور ہے کہ ان دونوں معنیوں سے مرکب و مزدوج ہو، گویا ان کی قوت اور امکان مادّے سے مشابہ ہے، اور ان کی فعلیت اور وجود صورت سے،

پس ہر ممکن دراصل ایک ایسی ترکیبی کثرت ہے کہ اس میں ایک چیز مادّے سے مشابہ ہے اور دوسری صورت سے،

پس سچی اور حقیقی بساطت ایک ایسی صفت ہے کہ عالم امکان میں

اس کا تحقق ناممکن ہے، یہ بساطت نہ ان جواہر کو میسر ہے جن پر کائنات کی
بنیاد قائم ہے اور نہ ان اعراض وصفات کو جنھیں (امکانی موجودات)
کے فروع اور اس کی شاخیں قرار دی جاتی ہیں، اسی طرح وتریت
"یعنی طاق ہونا" یہ بھی ایک ایسی صفت ہے جس سے بجز حقیقت الٰہیہ کے
اور کوئی چیز متصف نہیں ہو سکتی، کیونکہ نفس ماہیت کے اعتبار سے
ہر ممکن کے لیے ایسا مفہوم کلی ہونا ضروری ہے جس کے معانی کو مختلف
کثرتوں اور متعدد ہستیوں کی صورت وقالب میں جلوہ گر ہونے سے
انکار نہ ہو، یقیناً ہر ایسی شخصی ہستی جسے ہم امکانی وجود کہتے ہیں اس کے لیے
ضرور ہے کہ وہ کسی کلی طبیعت کے نیچے درج ہو، خواہ وہ طبیعۃ کلیہ
اس کی ذاتی ہو یا عرضی، بہر حال ایسی کلی کے نیچے اس امکانی شخص
کا مندرج ہونا یقینی ہے جس کا مفہوم اس امر سے مانع نہ ہوگا کہ یہاں
اور بھی ایسے افراد ہیں جو اس کلی مفہوم میں اس کے شریک وسہیم ہیں، اگرچہ
کسی خارجی وجہ سے ایسا ہونا ممکن نہ ہو، لیکن نفس مفہوم کلی کا اقتضا یہی ہے
اور یہ ہونا چاہیئے، بہر حال مطلب یہ ہے کہ کسی ممکن کے لیے حقیقی وحدت اور
فردانیت ثابت نہیں ہو سکتی، ہاں اضافی وحدتوں کا انتساب اس کی طرف
اس وقت ہو سکتا ہے جب اس کو ان امور کے مقابلے میں لایا جائے جو
کثرت میں اس سے زیادہ اور شرکت میں اس سے بڑھے ہوئے ہیں،
پس ممکنات کی وحدت دراصل اپنی بساطت میں بہت ضعیف ہوتی ہے
بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ممکنات کی وحدت دراصل ایک قسم کے اتحاد کے ہم معنی
ہوتی ہے، اور اتحاد کے مفہوم پر اگر غور کیا جائے گا تو ایک اعتبار سے
اس میں وحدۃ ہوگی اور ایک اعتبار سے کثرت، اور ممکنات میں وحدت کی
جو جہت پیدا ہوتی ہے وہ بھی دراصل اس حقیقی وحدت کی ظل ہوتی ہے
جس کا موصوف ذات حق ہے اور وہی الٰہی وحدت ہے جو تنزلی طور پر
مختلف مراتب میں مختلف ممکنات پر فائض ہوتی ہے، پس "ان ممکنات"
میں سے جن کے اندر وحدت جتنی اشد اور تیز ہوگی اسی حد تک وہ حقیقی

حقیقی وحدت سے قریب ہو گی، مثلاً عقل اول کی وحدت شخصیہ کہ دراصل یہی وحدت اس کی (عقل اول) کی ہستی بھی ہے اور یہی اس کا تشخص بھی ہے، اسکے بعد عقول فعالہ کی وحدت کا درجہ ہے، اور اس کے بعد نفوس کی وحدت کا، نفوس کی وحدت کے بعد صورتوں کی وحدت کا، اس کے بعد اس وحدت کا مرتبہ ہے جسے ہم جسم کی اتصالی وحدت کہتے ہیں جو قوۃً و مآلاً دراصل کثرت ہے، اور آخر میں اس وحدت کا نمبر آتا ہے جسے ہیولی اور مادّے کی وحدت کہتے ہیں، کہ ہیولیٰ کی بجنسہٖ یہی وحدت صورتوں کی کثرت اور ان کی ان تمام تفصیلات کی جامع بھی ہے جو نوعی اور شخصی حقائق کی صورت میں ظہور پذیر ہوئی ہیں، (اور ہیولیٰ کی وحدت کا یہ درجہ) اس لیے ہے کہ دراصل اس کی وحدت بالکل ابہامی اور غیر معین ہوتی ہے، اسی لیے اس کو وحدت ابہامیہ جنسیہ کہتے ہیں،

تم کو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ امکان جس طرح اپنی حقیقت کے لحاظ سے ایک ترکیبی چیز ہے اسی طرح ترکیب بھی دراصل امکان کی صورت ہے، کیونکہ اگر کسی مرکب کو نفس مرکب ہونے کی حیثیت سے اس طور پر تصور کیا جائے کہ اس کے کسی جز یا اجزا کی طرف کوئی توجہ نہ ہو، تو اس وقت واقعہ یہ ہے کہ وجود اور وجوب اور عدم یا امتناع، ہر حال کے اعتبار سے کسی مرکب کا حال بالکل عدم استقلال کی صورت میں ہوگا،

اور کسی شے میں افتقار و احتیاج کس طرح پیدا کر ہو سکتی ہے جب تک کہ اس میں امکان کی صفت نہ ہو، باقی ایسے مرکبات کا تصور مثلاً دو واجبوں سے مرکب بنانا یا دو ممتنعوں سے یا ایک واجب اور ایک ممتنع سے، یا دو نقیضوں کو ممکن الاجتماع تصور کر کے مرکب بنانا، یہ سب صرف فرضی مفہومات ہیں، ایسے حقائق کے یہ عنوان بن نہیں سکتے جنھیں واقعی تقرر حاصل ہے، یا جن کی حقیقتیں نفس الامر میں کوئی جوہری حیثیت رکھتی ہوں اور ان مفہومات کو خود ان کی ذات پر محمول کرنا بھی درست نہ ہوگا، ٹھیک اس کی مثال شریک باری کے مفہوم کی ہے کہ یہ بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ وہ

شریک باری کا مفہوم ہے، لیکن اس مفہوم کو شریک باری پر اس لیے محمول کرنا درست نہیں ہے کہ یہ مفہوم بھی انسانی ذہن کی ایک کیفیت ہے، جو قوۃ متخیلہ اور واہمہ کی شیطانی تصرفات کی بدولت ذہن پر فائض ہوتی ہیں،

یہی حال ان فرضی مرکبات کا ہے کہ ان کے مفہومات خود ان کے افراد نہیں ہیں (بلکہ اگر سوچا جائے) تو دراصل ان کے نقائض کے یہ افراد ہوتے ہیں، ماسوا اس کے (ان فرضی مرکبات) کا وجوب و امتناع دراصل ان کے اجزا کے وجوب و امتناع کا تابع ہوتا ہے، پس ان مرکبات کا مقام تو ہر حال میں وہی فقر و احتیاج، امکان اور تعلق ہی رہا، خواہ وجود کے نقطۂ نظر سے سوچا جائے یا عدم کے، اور نقیضوں یا ضدوں میں جو چیز محال ہوتی ہے وہ ان نقیضین یا ضدین کی ذات نہیں ہوا کرتی بلکہ کسی ایک موصوف میں وجوداً ان کا اجتماع محال ہوتا ہے،

یہاں ایک نکتہ قابل ذکر ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر وہ معنی جو کسی کلی حکم یا کسی قاعدۂ کلیہ کے لیے موضوع ہو اس میں وحدت ضرور معتبر ہوتی ہے، مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ہر مرکب ممکن ہوتا ہے یا ہر واجب بسیط ہوتا ہے یا ہر حیوان یہ ہوتا ہے وہ ہوتا ہے تو اس کا مطلب کیا ہوتا ہے یہی کہ مثلاً ہر وہ مرکب جس نے وحدت کی صورت اختیار کرلی ہے وہ ممکن ہے یا جو واجب الوجود ہوگا بسیط ہوگا یا ہر وہ شے جس کی ماہیت اور طبیعت واحدہ حیوانیہ ہو، اس کے لیے یہ حکم یا وہ حکم ثابت ہے، پس وہ جس کو دو واجبوں سے مرکب فرض کیا جائے گا، وہم کے اس مفروضۂ مرکب کی ذات کیا ہوگی؟ وہی ان دونوں واجبوں کی ذات، اور اس کے لیے نہ کوئی امتناع ہوگا نہ امکان نہ وجوب ہوگا۔ بجز اس وجوب کے، جو ان دونوں واجبوں کے لیے ثابت ہے اور یہی حال اس مرکب کا ہوگا جسے ہم دو ممتنعوں سے مرکب فرض کریں کہ اس مرکب کے لیے بھی جو امتناع ثابت ہوگا وہ اس کے دونوں اجزا کے سوا

کوئی نیا اور مستقل امتناع نہ ہوگا، اور وہ جو ایک ممتنع اور ایک واجب سے ترکیب دے کر مرکب فرض کیا جائے گا تو اس کے لیے ایک جز کا وجوب اور ایک کا امتناع ثابت ہوگا، اس کے سوا اور کوئی نئی چیز کا یہ مرکب مستحق نہیں ہو سکتا، آخر دو حیوانوں سے جو چیز مرکب ہوگی اس میں اس کے سوا اور کیا ہوگا کہ اس کے لیے اس جز کی حیوانیت اور اس جز کی حیوانیت ثابت ہو، ان دو حیوانیتوں کے سوا کوئی جدید حیوانیت اس کو ثابت نہیں ہو سکتی جو باہم ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ علیحدہ ہیں، اب اگر ان دو حیوانی اجزا میں سے ایک حیوانی جز ناطق ہو اور دوسرا حیوانی جز صاہل ہو تو اس وقت یہ مجموعہ بحیثیت مجموعہ ہونے کے نہ ناطق کہلانے کا مستحق ہوگا اور نہ صاہل کہلانے کا، بلکہ اس کو تو شاید موجود بھی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ اس مرکب میں اگر موجود ہے تو اس کے اجزا ہیں، نہ کہ کوئی تیسری چیز، جس کے لیے کوئی تیسری قسم کی حیوانیت ثابت ہو، اور عنقریب وحدت کی بحث میں یہ بات آئے گی کہ وحدت وجود سے جدا نہیں ہو سکتی، اور وہیں یہ بھی ثابت کیا جائے گا کہ جس چیز کے لیے وحدت نہیں ہے اس کے لیے وجود بھی ثابت نہیں ہو سکتا،

اور یہ جو ایک بات کہی گئی ہے کہ دو ممتنع بالذات سے جو چیز مرکب ہوگی اگر اس کو ممکن ذاتی قرار دیا جائے تو اس صورت میں اس کے وجود کا عدم اس کی علت کے عدم کی طرف منسوب ہوگا، (یعنی اس کے وجود کے عدم کی علت اس کے سبب اور علت کا عدم ہوگا) اور اس مرکب کے وجود کی علت اور سبب وہی ہوگا جو اس کے اجزا کے وجود کی علت ہے لیکن اس مرکب کے اجزا کے متعلق یہ بات ناقابل تصور ہے، کیونکہ ان اجزا کو تو ممتنع فرض کیا گیا ہے اور علت کی ضرورت وہاں ہوتی ہے جہاں امکان ہو، لیکن تقریر یوں رد ہو جاتی ہے کہ یہاں مرکب کو جب نفس مرکب کی حیثیت سے تصور کیا جائے گا تو اس مرکب کے عدم کی علت دراصل اولاً و بالذات اس کے جز کا عدم ہو، جیسا کہ اس مرکب کے وجود کا حال ہے، (کہ مرکب کے وجود کی علت وہی اجزا کے

وجود کی علت ہے) یہاں تک کہ اگر اجزا کے وجود کو ایسی چیز فرض کیا جائے جو علت کی محتاج نہیں ہے تو پھر مرکب بھی اسی طرح موجود ہوگا ورنہ واقعہ تو یہی ہے کہ اجزا کے لیے علت اور سبب کی ضرورت اسی وقت واقع ہوتی ہے جب اجزا کا وجود ممکن ہو، پس ان اجزا میں سے کسی جز کا عدم دراصل مرکب کے عدم کا علت تامہ ہوگا، جب اس مرکب کو نفس مرکب کی حیثیت سے لحاظ کیا جائے، اور مرکب کا یہ عدم اجزا کے عدم کی طرف منسوب ہوگا، پس ایسی صورت میں مرکب کا معدوم ہونا دراصل اجزا کے معدوم ہونے کے مرادف ہوگا، اور اب یہ صورت ہوگی کہ مرکب کے عدم کا استناد اجزا کے عدم کی علت کی طرف بالواسطہ ہوگا۔ اب اگر مرکب کے کسی جز کو ممتنع فرض کیا جائے گا تو مرکب کا عدم اب جز کے اس عدم پر ختم ہوگا جو اس کے ضروری اور ذاتی عدم کی طرف منسوب ہو، اور یہ سلسلہ بس اسی پر ختم ہو جائے گا، اس کے بعد کسی اور امر کی ضرورت نہ ہوگی، ٹھیک اس کی مثال ایسی ہوگی کہ جس طرح وجود کا سلسلہ بالآخر کسی ذاتی ازلی ضروری وجود پر ختم ہو جاتا ہے،

فصل

اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ ممکن کس وقت اور کس شکل ممتنع بالذات کو مستلزم ہوتا ہے،

بحث و تحقیق کے کاروبار رکھنے والوں کی وہ جماعت جو بغیر کسی غور و تعمق کے، فکر و نظر کے میدان میں اتری ہوئی ہے، ان کا خیال ہے کہ ممکن اور ممتنع میں تلازمت محال ہے، بلا تردد ان لوگوں نے یہ فیصلہ صادر کیا ہے، کہ ہر وہ چیز جس کا وقوع کسی ایسے امر کو مستلزم ہو جائے جو ممتنع بالذات ہو تو سمجھنا چاہیے کہ خود وہ امر ہی محال اور ناممکن ہے، اور اسی بنیاد پر وہ کہتے ہیں کہ ملزوم کا امکان لازم کے امکان کے بغیر اس امر کو مستلزم ہو جاتا ہے کہ ملزوم تو ممکن قرار پائے لیکن اس کا لازم ممکن نہ ہو، اور یہ تلازمت کے مفہوم سے تناقض ہو جاتا ہے، مگر ان لوگوں کے اس بیان کو صحیح قرار دیا جاتا ہے تو پھر واجب اور ممکن میں

ملازمت اور تلازم باقی نہیں رہتا، بلکہ ہر علت موجبہ کا لزوم اپنے معلول سے غیر ضروری ہو جائے گا، کیونکہ بسا اوقات علت اور سبب واجب ہوتا ہے لیکن اس کا معلول واجب نہیں ہوتا، خواہ وجوب سے وجوب بالذات مراد لیا جائے یا بالغیر، جیساکہ عنقریب میں اس کی تحقیق کروں گا،

اور اس سے بھی عجیب تر وہ بات ہے جس کا ذکر بعض تعلیقات میں پایا جاتا ہے، کہ ملزوم کا امکان نفس اس کی ذات کی حیثیت سے ہوتا ہے، اور لازم کا امکان بھی ملزوم ہی کی ذات پر نظر کرنے کی حیثیت سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ لازم کا یہ امکان خود اس کی ذات کا اقتضاء ہوتا ہے، اب اگر ممکن اور محال میں لزوم مانا جائے تو ایسی صورت میں لازم کے نقیض کا غیر ضروری ہونا یہ ملزوم کی ذات کی حیثیت سے ہوگا، نہ کہ اس کا غیر ضروری ہونا، خود لازم کی ذات کا اقتضاء ہوگا، خواہ لازم نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ضروری العدم ہو، یا ضروری الوجود، یا وجود و عدم دونوں حیثیتوں سے وہ غیر ضروری ہو، یہاں کسی کو یہ وہم نہ ہونا چاہیئے کہ یہ بحث امکان بالغیر کے متعلق ہو رہی ہے کیونکہ میں ثابت کر چکا ہوں کہ غیر کے ذریعے سے کسی میں امکان کا پیدا ہونا محال ہے، بلکہ گفتگو اس وقت اس امکان کے متعلق ہو رہی ہے جس کا حصول غیر کو پیش نظر رکھنے سے ہو، اور ان دونوں میں جو فرق ہے اس کی توضیح میں کر چکا ہوں،

میں کہتا ہوں کہ اگرچہ یہ باتیں بہ ظاہر بہت محققانہ معلوم ہوتی ہیں لیکن غور کرنے سے معلوم ہوگا بالکل بودی ہیں، آخر جب یہ معلوم ہو چکا ہے کہ غیر کو پیش نظر رکھنے کے بعد جو امکان پیدا ہوتا ہے یہ امکان ان ہی چیزوں میں ممکن ہے جن میں باہم ایجاب یا وجوب، افاضے اور استفاضے کے تعلقات نہ ہوں، یعنی وجود و عدم کے اعتبار سے ان میں ذاتی سببیت اور مسببیت کا علاقہ نہ ہو،

اور جس طرح یہ قول بالکل ضعیف تھا اسی کے قریب وہ کلام بھی کچھ مہمل ہی سا ہے جو محقق طوسی کی طرف منسوب ہے،

محقق موصوف کا خیال ہے کہ معلول اول کے عدم کا واجب لذاتہ کے عدم کو مستلزم ہونے کی وجہ سے یہ حکم کرنا صحیح نہیں ہے کہ کوئی ممکن محال بالذات کو بھی مستلزم ہو سکتا ہے، کیونکہ معلول اول کا عدم اگر مستلزم بھی ہے تو علت اولیٰ کی علیت کے عدم کو مستلزم ہے، نہ کہ علت اولیٰ کی ذات کے عدم کے ساتھ یہ استلزام ہے، کیونکہ مبدءِ اول کے علت ہونے کی صفت کا اگر لحاظ نہ کیا جائے تو مبدءِ اول کی نفس ذات کا معلول اوّل سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، وجہ یہ ہے کہ مبدءِ اول بالذات واجب ہوتا ہے اور اس کی ذات کا عدم محال ہے، خواہ اس کی ذات کا کوئی معلول ہو یا نہ ہو، پس ایسی صورت میں اگر ممکن محال کو مستلزم بھی ہو گیا ہے تو یہ استلزام محض عارضی اور اتفاقی ہے اور یہ بات محض اس لیے ہے کہ علت کا بحیثیت اپنی صفت علیتہ کے واجب بالذات ہونا ضروری ہے، پس (علۃ اولیٰ کا عدم) محض اس لیے محال ہو گیا ہے کہ اتفاقاً واقع میں وہ واجب بالذات تھی اور اس کا محال ہونا محض اُس کی ذات کا اقتضاء ہے نہ کہ علت ہونے کی وجہ سے اس کا عدم ممتنع قرار پایا ہے (الغرض معلول اول کا عدم واجب لذاتہ کے عدم کو اگر مستلزم ہے تو اس کی واقعی صورت یہ تھی) لیکن اگر اسی صورت کو معکوس کر لیا جائے یعنی علت اولیٰ کے عدم کو فرض کیا جائے تو برخلاف پہلی صورت کے یہ عدم معلول اول کے عدم کو مطلقاً مستلزم ہو گا کیونکہ معلول اول کا افاضہ محض علت اولیٰ سے ہوتا ہے نہ کہ کسی اور سے،

لیکن سمجھ میں نہیں آتا کہ اس جلالت قدر اور دقت نظر کے باوجود محقق جیسے فاضل مفکر سے یہ امر کس طرح مخفی رہا کہ واجب بالذات نہ صرف ذات کی حد تک واجب ہوتا ہے بلکہ ذات کے ساتھ ساتھ وہ اپنے تمام نعوت اور صفات کے لحاظ سے بھی واجب ہی ہوتا ہے اور علت اولیٰ کی علیت بھی نفس اس کی ذات ہی کا اقتضاء ہوتا ہے جس میں کسی اور حالت منتظرہ یا کوئی امر خارج از ذات اسباب ودواعی کی ضرورت

نہیں ہوتی، اور وہ بذات خود ایسا قیوم وجود ہے کہ اس کی قیومیت اور اس کا افاضہ بالکل تام ہے اور جس وجہ سے اس کی ذات متحقق ہوتی ہے اس کی علیت کا تحقق بھی نفس ذات ہی کا اقتضاء ہوتا ہے جس میں کسی خارجی یا ایسی عقلی مغائرت کو دخل نہیں جو ذہنی تحلیل کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہے اور اگر سبب اوّل کی سببیت کو (بجائے واجب ہونے کے) ممکن فرض کیا جائے تاکہ اس میں اور معلول اول میں لزوم کے تعلق کی تصحیح ہو جائے تو ہم اپنی گفتگو کو یہاں سے ہٹا کر خود سبب اول اور اس کی سببیت کی طرف منتقل کر دیں گے، اور پوچھیں گے کہ سبب اول اور اس کی سببیت ممکن ہے، اب اگر بات بڑھائی جائے گی تو سبب اول اور سببیت کے سلسلے میں یہ کلام تسلسل کے حدود تک پہنچ جائے گا، ورنہ وہی پہلی خرابی واپس لوٹ آئے گی، آخر اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے، جب کہ یہ مسلم ہے کہ موجود اوّل میں کوئی امکانی جہت نہیں ہے، خواہ یہ جہت اس کی ذات کی حیثیت سے فرض کی جائے یا ذات کے کمالات کی رو سے اعتبار کیا جائے یا اس کے اضافی محاسن و خیرات اور افاضی برکات کو سامنے رکھ کر پیدا کی جائے، پس اس معاملے میں حق یہی ہے کہ معلول اول کے لیے ایک تو امکانی ماہیت ہے اور ایک ایسا وجود ہے جو واجب سے مستفاد ہے، پس معلول اول اپنی اعیانی ہویت کے لحاظ سے دراصل ایسی دو چیزوں سے مرکب ہے جو مادّہ اور صورت سے مشابہ ہیں، جن میں ایک تو صرف فقر و فاقہ اور قوۃ و استعداد، پوشیدگی و بطون، یعنی امکان ہے اور دوسرا صرف استغنا، اور فعلیت ظہور و وجوب ہے، اور تم کو میرے مسلک کے متعلق یہ معلوم ہو چکا ہے کہ موجودات میں تعلق اور علیت کا منشا اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ یہ وجودوں کے مختلف بھیس اور پیرائے ہیں، اور ماہیت کا علت کے ساتھ بالذات کوئی تعلق نہیں ہے، اور جو کچھ ہے وہ محض اس وجود کی بدولت ہے جو اس ماہیت کی طرف منسوب ہے، اور یہ بات بھی گزر چکی کہ وجود ممکن

میں امکان کے جو معنی ہیں وہ اس معنی سے بالکل مغائر ہیں جو ماہیات ممکنہ کے امکان کے لیے جاتے ہیں اور یہ کہ ان دونوں امکانوں میں ایک امکان ایسا ہے جو ضرورت ذاتی کے ساتھ جمع ہوتا ہے، بلکہ وہ بجنسہ ضرورت ذاتی ہی ہے، بخلاف دوسرے امکان کے کہ اس میں اور ضرورت ذاتی میں منافاۃ کی نسبت ہے،

اس کے بعد اب یہ کہیں گے کہ اگر معلول اول، کو نفس اس کی ماہیت کے لحاظ سے پیش نظر رکھا جائے، جس مرتبے میں کمال اتم تک اس کی رسائی نہیں ہوتی اور اس کی وہ تعیینی خصوصیت جس کی بدولت تاریکی اور عدم سے وہ آلودہ ہوتا ہے اگرچہ کبریا اول کی تیز روشنی کے اندر اس کا یہ عدم اور اس کی تاریکی پوشیدہ ہو جاتی ہے اور اول کے نور کی شعاعوں کے طوفان میں اس کی ظلمت مضمحل شدہ محسوس ہوتی ہے، لیکن با ایں ہمہ اس اعتبار سے اس کا عدم ممکن ہی کی صف میں داخل ہوگا، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اس کے عدم کا حال ازلاً اور ابداً اس حیثیت سے اس کے ہم دوش ہی رہے گا، دونوں کا حال یکساں ہوگا، یقیناً اس نقطۂ نظر سے جب معلول اول کی نفس ماہیت کو صرف اس کی ماہیت کی حیثیت سے سوچا جائے اور کسی دوسری چیز کا اس وقت لحاظ نہ ہو تو یہ اس کا ایسا مرتبہ ہوگا جس کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ اس، مرتبے میں اس (یعنی معلول اول) کو عدم اور وجود دونوں کی بو بھی میسر نہیں ہوئی،

لیکن کیا اس حیثیت سے اس کا یہ عدم واجب کے عدم کو مستلزم ہوگا؟ یقیناً نہیں، کیونکہ اس حیثیت سے تو اس میں (معلول اول میں) اور واجب میں کوئی ربط ہی پیدا نہیں ہوتا،

اور اسی معلول اول کو اگر (ماہیت کے اعتبار سے نہیں بلکہ) اس وجود کے اعتبار سے لحاظ کیا جائے جس کا قوام خود ذات حق سے حاصل ہوا ہے اور واجب اول اپنے وجوب کے ذریعے سے

اس کا متقوم ہے تو اس وقت اس کا عدم اس لیے ممتنع ہو جائے گا کہ اس کے قیوم کا عدم ممتنع ہے اور اس کا (یعنی معلول اول کا) وجود واجب اول (حق تعالیٰ) کے وجود کو مستلزم ہے، اور ان دونوں میں اسی قسم کا لزوم ہو گا، جیسا کہ معلول کا وقوع علت موجبہ کے وقوع کو مستلزم ہوا کرتا ہے مگر ایسی صورت میں قطعاً یہ لازم نہیں آتا کہ ممکن محال کو مستلزم ہو گیا، کیونکہ نفس اس عدم کو کوئی امکانی جہت اور پہلو حاصل نہیں ہے، جب اس عدم کو نفس عدم اور اس کی ذات کی حیثیت سے فرض کیا جائے ٹھیک جو حال اس کے وجود کا ہے، جب اس وجود کو نفس اس وجود کے اعتبار سے لحاظ کیا جائے اور اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ ہر وجود کے لیے بالذات واجب ہونا ضروری ہو جائے جیسا کہ ہم ازلی ضرورت اور اس ذاتی ضرورت میں فرق بیان کر چکے ہیں، جس میں ذاتیت کو بطور قید کے فرض کیا جاتا ہے اور اسی فرق کی وجہ سے ہر عدم کا ممتنع بالذات ہونا بھی غیر ضروری ہو جاتا ہے، خصوصاً اس کتاب میں (ادراک حقائق) کی جو روش اختیار کی گئی ہے اس کو سامنے رکھنے کے بعد یہ بات بالکل روشن اور بیّن معلوم ہوتی ہے،

البتہ فلسفے کی تعلیم و تفہیم کا جو عام مروج طریقہ ہے اس کے اعتبار سے کچھ بعید نہیں ہے کہ کسی کے دل میں وسوسہ پیدا ہو (اور گزشتہ تقریر کی پہلی شق کو لے کر وہ سوال کرے اور یوں پوچھے) کہ معلول اول کی ذات کو عقل اس طرح مجرد کر کے تصور کرے کہ اس کے ساتھ کسی غیر کا قطعاً کوئی لحاظ نہ ہو اور ایسی صورت میں ہر قسم کے لزوم کا علاقہ اس سے منقطع ہو جاتا ہے اگر اس سے یہ مقصد ہے کہ معلول اول کا عدم واجب اول کے عدم کو نفس الامر اور واقع کے لحاظ سے مستلزم ہو یا نہ ہو، لیکن یہ عدم استلزام صرف اس عقلی اعتبار کی حد تک محدود ہے اور محض اس حال کی حد تک یہ حکم محفوظ ہے تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ دونوں میں لزوم کا علاقہ نفس الامر کے اعتبار سے بھی نہیں، کیونکہ اس خاص حال کا عدم لزوم نفس الامری

لزوم کے منافی نہیں ہے، اور اگر شق اول کا مطلب یہ ہے کہ معلول اول کے عدم اور واجب کے عدم میں نفس الامری لزوم بھی باقی نہیں رہتا تو اس کا بطلان قطعاً بیّن اور ظاہر ہے کیونکہ جب معلول اول واجب کا نفس الامر اور واقع کے لحاظ سے معلول ہے تو پھر وہ اپنی علت اور سبب کو مستلزم نہ ہوگا اس کے کیا معنی ہو سکتے ہیں؟

لیکن اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ (واجب کا) معلول دراصل ممکن کی ماہیت ہوتی ہی نہیں بلکہ ممکن کا وجود دراصل واجب کے وجود کا معلول ہوتا ہے، اور اسی طرح ممکن کا عدم واجب کے عدم کا معلول ہوتا ہے، (عام مسلک کی بنیاد پر) ایک شبہہ یہ بھی کیا جا سکتا ہے کہ گزشتہ دو شقوں میں آخری شق سے اگر یہ مقصد ہے کہ جو عدم علت کی وجہ سے ممتنع ہو جاتا ہے وہ ممکن بالذات باقی نہیں رہ سکتا، تو اس کا فساد بالکل ظاہر ہے کیونکہ جو امتناع غیر کے ذریعے سے حاصل ہو اس میں اور امکان بالذات میں کوئی تصادم اور تناقض ہی نہیں ہے، اور یہ دونوں ایک دوسرے کے متنافی ہی نہیں ہیں، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ امتناع بالغیر کا معروض اور موصوف ہمیشہ وہی ممکن ہوتا ہے جس کا امکان ذاتی ہو، مگر ہم اس کے جواب میں اب کہتے ہیں کہ اچھا ہماری غرض اس تقریر سے یہی تھی کہ عدم کو جب نفس عدم کی حیثیت سے تصور کیا جائے گا تو اس وقت امتناع کی جہت کے سوا اور کوئی دوسری جہت پیدا ہی نہیں ہو سکتی جس طرح وجود کی حقیقت کو جب نفس وجود کی حیثیت سے تصور کیا جائے گا تو بجز وجوب کے اس میں اور کوئی جہت باقی نہیں رہتی، آخر اس کے سوا اور کیا ہوگا، کیونکہ عدم کے لیے تو یہ محال ہے کہ وہ امکانی وجود کے ساتھ متصف ہو سکے جیسا کہ وجود کے لیے یہ محال ہے کہ وہ عدم کو قبول کرے ورنہ پھر یہ ماننا پڑے گا باہم ماہیتوں میں انقلاب ممکن ہے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ امتناع بالغیر یا وجوب بالغیر سے جو چیز موصوف ہوگی وہی ممکن بالذات ہوتی ہے، یعنی وجود اور عدم کی نسبت اس میں مساوی ہوتی ہے

یا وجود و عدم دونوں کی عدم ضرورت کو اس کے ساتھ مساوات کی نسبت ہوتی ہے'

میں نفس وجود اور عدم کے سوا کسی اور چیز کے متعلق اس مقدمے کی صحت کو تسلیم نہیں کرتا' اور ان دونوں (وجود و عدم) میں بھی'

وجوب غیری کا دراصل حقیقی موصوف وہ وجوب ہے جو غیر سے متعلق ہوتا ہے' اسی طرح امتناع غیری کا موصوف وہ عدم ہے جو اپنے وجوب کا مقابل ہوتا ہے'

اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو کہ جس طریقے سے تم نے ممکن اور ممتنع میں لزومی علاقے کو جائز قرار دیا ہے اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو قیاس خلف کی ساری عمارت گر پڑے گی جس کا سارا دار و مدار محض اسی علاقے کے عدم جواز پر مبنی ہے' کیونکہ قیاس کی اس قسم میں کسی شے کا محال ہونا اس بنیاد پر ثابت کیا جاتا ہے کہ اس کے وقوع سے کسی ممتنع بالذات کے وقوع کو تسلیم کرنا پڑتا ہے' لیکن جب ممکن بالذات ممتنع بالذات کو مستلزم ہو سکتا ہے جیسا کہ یہاں دعویٰ کیا گیا ہے تو یقیناً اس قیاس کے نتیجے کی صحت مشکوک ہو جاتی ہے کہ استدلال کی تکمیل جس مقدمے پر مبنی تھی اسی کو مشتبہ کر دیا گیا' (اب کہنے والا مثلاً کہہ سکتا ہے) کہ غیر متناہی بعد باوجود محال بالذات کو مستلزم ہونے کے اب اس کا وقوع محال نہیں قرار دیا جا سکتا' یعنی یہ جو کہا جاتا تھا کہ اگر کسی بعد کو غیر متناہی فرض کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ غیر متناہی دو حاصرین (یعنی گھیرنے والے خطوط) میں محصور اور محدود ہو جائے' اب یہ محال باقی نہیں رہا کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہاں یہ لازم آیا کہ غیر متناہی بعد کے ماننے کی وجہ سے ایک ممتنع بالذات کا ماننا ناگزیر ہو جاتا ہے' لیکن اس سے بعد کا غیر متناہی ہونا کیوں ناممکن قرار پائے جب کہ ممکن بالذات اور ممتنع بالذات میں لزومی علاقے کے جواز کا فتویٰ دیا جا چکا ہے'

میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ اس پیچیدگی کے حل کی

ایک صورت تو پہلے گزر چکی ہے، اور اب ہم یہاں مزید ایک اور جواب کا اضافہ کرتے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ وہاں (یعنی قیاس خلف) میں ممکن کے معنی اور ہیں، اور یہاں اس کے معنی دوسرے ہیں، (قیاس خلف) میں ممکن سے ایسی چیز مراد تھی جس کے امکان کی تعریف یہ ہے کہ جس میں طرفین (عدم و وجود) کے وقوع اور تحقق کی عدم ضرورت نفس الامر کے اعتبار سے ہو، اور یہ کہ خارجی ماحول یا کون (ہستی) کی نفس طبیعت اس کے وقوع اور عدم وقوع سے سرتابی نہ کرتی ہو، اور لفظ ممکن سے مراد یہاں دراصل کسی شے کی وہ ماہیت ہے جس کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے صرف ذات ہی کے اعتبار سے پیش نظر رکھا گیا ہے، نہ کہ واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے، کیونکہ مثلاً معلول اول یا تمام ابداعیات (یعنی وہ چیزیں جو کسی مادے سے نہیں پیدا ہوئی ہیں، نفس الامر کے اعتبار سے اس کا حال بجز تحقق، یا فعلیت اور تحصل کے کچھ نہیں ہے، اور یہ بات گزر چکی ہے کہ ایسے ممکن کے امکان کی ظلمت و تاریکی قیوم تعالیٰ کے نور کی جگمگاہٹ کے اندر چھپ کر رہ جاتی ہے، پس جس ممکن کے متعلق یہاں دعویٰ کیا گیا ہے کہ وہ ممتنع کو بھی مستلزم ہو سکتا ہے، اس سے یہی ممکن مراد ہے یعنی ایسا ممکن اپنی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اپنے خاص وصف کی رو سے جس کا نام عدم ہے اور جس طرح وہ ممتنع کو مستلزم ہے اسی طرح وہ واجب کو بھی مستلزم ہوتا ہے، لیکن یہاں بھی اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ اسی حال کی وجہ سے جس کا نام وجود ہے، اور قیاس خلف میں جو ممکن بولا جاتا ہے، اس سے مراد وہ ممکن ہے جس کے امکان کو نفس الامر کے اعتبار سے تصور کیا جائے، نہ کہ مرتبۂ ذات کے لحاظ سے، اور ان دونوں میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے کہ ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے کہ امتناع ذاتی سے کبھی عدم اور نیستی کی وہ ضرورت مراد لی جاتی ہے جو بہ اعتبار ذات اور اس کی اس ماہیت کے اعتبار سے پیدا ہوئی ہے جسے مقدر اور فرض کر لیا جاتا ہے مثلاً شریک باری اور اجتماع نقیضین کا اجتماع،

اور کبھی اس امتناع سے مراد عدم کی وہ ضرورت ہوتی ہے جو نفس الامر کے اعتبار سے حاصل ہو، خواہ اس کا مصداق وہی مفروضہ ماہیت ہو، یا اس کا مصداق کوئی اور شے ماہیت کے سوا ہو، جو اس امتناع کو نفس الامر اور واقع میں مقتضی ہو، یا اس کا مصداق وہ علت ہو جو اس امتناع کو وجود کے پیرایۂ خاص یا کون اور واقعے کی ہیئت خاصہ کی بنیاد پر مقتضی ہو،

اسی طرح سے ذاتی ضرورت کی اصطلاح سے کبھی مقصد یہ ہوتا ہے کہ جو کسی شے کو نفس مرتبۂ ذات کے اعتبار سے ثابت ہو، اور کبھی اس کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو مرتبۂ ذات یا اس سے عام تر حیثیت سے ثابت ہو، یعنی یہ ضرورت مطلقاً نفس الامر کے اعتبار سے ثابت ہوتی ہے خواہ وہ مرتبۂ ذات کے اعتبار سے بھی ثابت ہو جیسا کہ ذات قیوم احدی کا حال ہے، یا یہ ضرورت اس علت کی بدولت پیدا ہوئی ہو جو اس شے کی مقتضی ہوتی ہے، کبھی اس کی تعبیر یوں کی جاتی ہے کہ ضرورت کی پہلی قسم کو دوام ازلی کہتے ہیں، اور دوسری کو دوام ذاتی کے نام سے موسوم کرتے ہیں،

بہر حال اب یہ ثابت ہو گیا کہ خلفی قیاسوں یا شرطیہ قضایا سے جو استثنائی قیاس بنائے جاتے ہیں، ان کے نتائج عقلی بداہت کی بنیاد پر کیوں واضح ہوتے ہیں؟ وجہ یہ ہوتی ہے کہ خلفی یا استثنائی قیاسوں کے قضایا جن کے وقوع کے فرض کرنے سے ممتنع بالذات کا وقوع ماننا پڑتا ہے وہ نفس الامر کے اعتبار سے کبھی ممکن نہیں ہو سکتے بلکہ امتناع ذاتی سے وہ جدا ہو ہی نہیں سکتے خواہ ان کا امتناع نفس اپنی ذات اور ماہیت کی وجہ سے ہو، یا اس سبب امتناع کی بدولت ہو، جس کی سببیت تام اور کامل ہوتی ہے، مثلاً کہا جاتا ہے کہ عقلی اور بسیط جواہر کا عدم عدم سابق ولاحق محال ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو گا یعنی ان کا عدم کسی وجہ سے بھی ممکن ہو گا تو ان کا عدم اس علت کے عدم کی وجہ سے ہو گا جس نے انھیں ان کی ذاتیں عطا کی ہیں یا ان جواہر بسیطہ عقلیہ کے لیے بھی اس مادے کی ضرورت تسلیم کرنی پڑے گی جو عدم اور وجود دونوں کو قبول کر سکتا ہو حالانکہ تالی کی دونوں شقیں بالذات محال ہیں جیسا کہ اپنی جگہ پر

یہ بات بیان کی جا چکی ہے، بہر حال جب تالی کی دونوں شقیں محال ہوئیں تو مقدم کا محال ہونا ظاہر ہے،

اب ظاہر ہے کہ اس قیاس میں جس امکان کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مقصود وہ امکان نہیں ہے جو فقط مرتبۂ ماہیت میں ثابت ہوتا ہے، کیونکہ اگر اس میں عدم کے امکان کی نفی سے یہ مراد ہو کہ نفس مرتبۂ ماہیت کی حد تک صرف اس کی نفی کی جاتی ہے، اور یہ سمجھا جائے کہ ان جواہر عقلیہ میں نفس مرتبۂ ماہیت میں بھی امکان نہیں ہے تو اس کا مطلب پھر یہ ہوگا کہ ہر عقلی جوہر واجب بالذات اور قیوم واحد بن جائے حالانکہ حق تعالیٰ کی ذات (اس شرکت) سے بلند و برتر ہے، اور حکماء اس بدترین تصور سے قطعاً بری ہیں،

امکان کے ساتھ کسی شے کے موصوف ہونے پر بعض علمی کتابوں میں ایک شبہہ کیا جاتا ہے، ممکن ہے کہ وہ تمھارے گوش زد بھی ہوا ہو، اور وہ شبہہ یوں کیا جاتا ہے کہ جو چیز امکان کے ساتھ موصوف قرار دی جائے گی اس کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یعنی وہ موجود ہوگی یا معدوم، لیکن ہر صورت میں اس کے لیے نا ممکن ہے کہ جس صفت کے ساتھ موصوف ہے اس کے مقابل کو قبول کرے کیونکہ اگر یہ ممتنع نہ ہوگا تو ماننا پڑے گا کہ ایک ہی محل میں دو متقابل و متضاد صفات جمع ہو گئے، اور جب ان دونوں (وجود و عدم) میں سے ایک ممتنع ہو جائے گا تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ان میں ایک کا امکان (یعنی امکان خاص) ممتنع ہو جائے، کیونکہ طرفین (وجود و عدم) میں سے ایک کا امتناع دوسرے پہلو اور طرف کے وجوب کو مستلزم ہوا کرتا ہے، حاصل یہ نکلا کہ کسی صورت میں اب اس شے میں امکان کے محکوم علیہ بننے کی صلاحیت جاتی رہی،

نیز اسی کی تقریر یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ جس چیز کو ممکن قرار دیا جاتا ہے اس کو اس سبب تام کے وجود کے ساتھ فرض کیا جائے گا تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ایسا ممکن واجب ہو جائے گا یا اس ممکن کو اس کے سبب کے ارتفاع اور نفی کے ساتھ فرض کیا جائے گا تو اس وقت

وہ ممکن ممکن نہیں بلکہ ممتنع ہو کر رہ جائے گا، پھر اب بتایا جائے کہ ممکن بے چارہ آخر کس وقت ممکن باقی رہتا ہے،

اس شبہے کے ازالے میں تم نے سنا ہو گا کہ پہلی تقریر کی مدافعت عام طور سے یوں کی جاتی ہے کہ تقریر اول میں جو دو شقیں قائم کی گئی ہیں، بات ان ہی دو شقوں میں منحصر نہیں ہے، یعنی تردید ان تمام شقوں کو حاوی و حاصر نہیں ہے، جن کا یہاں احتمال پیدا ہو سکتا ہے، کیونکہ اشبہے میں وجود اور عدم کا جو ذکر کیا گیا ہے اس سے کیا مقصد ہے، اگر تحیُّث مراد ہے (یعنی جن تمام حیثیتوں میں ممکن کو لحاظ کیا جا سکتا ہے اس میں کل ہی دو حیثیتیں پیدا ہوتی ہیں) تو یہ غلط ہے، اس لیے ایک شق ابھی اور باقی ہے، یعنی یہ کہ ممکن کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ وجود اور عدم دونوں میں سے کسی ایک کا بھی اعتبار نہ کیا جائے، کیونکہ امکان سے جو چیز موصوف ہوتی ہے، وہ تو ماہیت کا وہ مرتبہ ہے جسے اطلاقی مرتبہ کہتے ہیں اور جو وجود اور عدم دونوں سے مطلق ہے اور اگر کوئی چیز عدم کو اس لیے قبول نہ کر سکتی ہو کہ بحیثیت اتصاف یا لوجود کے وہ فرض کی گئی ہے، تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ عدم کو کسی اور حیثیت سے بھی قبول نہ کر سکے اور اسی کی بالعکس صورت کا بھی یہی حال ہے، بلکہ وجود اور عدم کے قبول کی تصحیح کے لیے صرف اس کی ضرورت ہے کہ ماہیت کو ہر قسم کے قیود سے مطلق اور آزاد فرض کیا جائے، اور اگر تقریر کی تردید میں تحیُّث نہیں بلکہ صرف توقیت مقصود ہے تو ایسی صورت میں ہم اپنے کو اس کا مجاز پاتے ہیں کہ ان دو شقوں میں سے جس کو چاہیں تسلیم کر لیں اور کوئی خرابی پیش نہیں آتی اور شک کا ازالہ اس طرح کیا جائے گا کہ شبہے میں جو یہ کہا گیا ہے کہ "لیکن ہر صورت میں ناممکن ہے" الخ یہاں صورت کی شرح میں کہا جائے گا، یعنی ہر وقت میں یہ ممتنع ہے کہ وہ اس صفت کے مقابل کو قبول کرے، جس کے ساتھ وہ موصوف ہے، پس یہیں پر کہا جائے گا کہ یہ مقدمہ غیر مسلم ہے، البتہ جو بات تسلیم کی گئی ہے وہ یہ

ہے کہ کسی ایسی صفت سے کوئی شے موصوف نہیں ہو سکتی جس کے مقابل کے ساتھ اس کا اتصاف متحقق ہو چکا ہے اور ممکن کے اندر یہ بات لازم نہیں آتی، حاصل یہ ہے جو بات ناجائز ہے وہ لازم نہیں آرہی ہے، اور جس کا لزوم ہو رہا ہے وہ ناجائز نہیں ہے،

اسی طرح دوسری تقریر کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ جو شبہے کی تقریر میں یہ بات کہی گئی کہ "جس چیز کو ممکن قرار دیا جاتا ہے اس کو اس کے سبب تام کے وجود کے ساتھ فرض کیا جائے گا" یا اس کے عدم کے ساتھ" ہم کہتے ہیں یہاں ساتھ اور "معیت" سے اگر ماہیت اور اس کے مراتب کی معیت مراد لی گئی ہے تو دونوں شقوں میں تردید مختل ہو جاتی ہے، ہاں! اگر شق ثانی میں رفع اور نفی کی معیت نہیں بلکہ معیت کی نفی اور رفع مقصود ہو تو پھر اختلال باقی نہیں رہتا، اور باعتبار وجود کے یہاں معیت کا ذکر کیا گیا ہے تو اس میں شک نہیں کہ تردید صحیح ہو جاتی ہے، لیکن امکان کے ساتھ ماہیت جو موصوف ہوتی ہے یہ اتصاف وجود کے اعتبار سے کب ہوتی ہے، خواہ ماہیت سبب کے ساتھ ہو یا نہ ہو، بلکہ امکان کے ساتھ ماہیت کا اتصاف تو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے ہوتا ہے جب اس کو اس کی ذات کے اعتبار سے پیش نظر رکھا جائے، یعنی من حیث ھی ھی، تصور کی جائے،

بہرحال اب یہ ثابت ہو گیا کہ ہر ممکن اگرچہ ایسے دو وجوبوں میں لپٹا رہتا ہے جس میں ایک سابق ہوتا ہے یعنی وہ وجوب جو اس کی علت کا اقتضاء ہوتا ہے اور دوسرا اس کا وہ وجوب جو لاحق ہوتا ہے، اور جو اس ماہیت کا ایک حال باعتبار واقع کے ہوتا ہے، یا ایسے دو امتناعوں میں گھرا ہوتا ہے جن میں سے ایک لاحق ہوتا ہے، اور ایک سابق، لیکن ان دونوں حالوں میں کوئی حال ایسا نہیں ہے جو ماہیت کے اس حال کے ساتھ متصادم ہوتا ہو، جو من حیث ھی ھی خود اس ماہیت کے لیے پیدا ہوتا ہے، عامۂ فلاسفہ یوں ہی تقریر کرتے ہیں؛—

لیکن ایک عارف بصیر یہ سمجھ سکتا ہے کہ ان ساری تقریروں میں دراصل ان لوگوں نے اس کا اعتراف کیا ہے کہ ماہیت کو وجود کی علت کے ساتھ کوئی ربط نہیں ہے، اور وجوب سابق ہو یا لاحق ان کے ساتھ خود امکانی ماہیتوں کی نفس ذات نہیں بلکہ صرف ان کا وجود موصوف ہوتا ہے، کیونکہ ماہیت کی وہ حیثیت جس میں اس کو وجود اور عدم دونوں سے مطلق قرار دیا جاتا ہے خود اس کی یہ حیثیت وجوب کے ساتھ متصف ہونے کی منافی ہے، خواہ اس کا منشا خود اس کی ذات کو قرار دیا جائے یا اس علت کو جو اس کی مقتضی ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ امکانی ماہیتیں دراصل نفس اپنی ذات کی حیثیت سے پردۂ خفا اور حجاب بطون سے باہر نکل کر ظہور و شہود کی جلوہ گاہ میں نہ اب تک آئی ہیں اور نہ آیندہ ابد تک وہ باہر آسکتی ہیں، گویا ازلاً و ابداً وہ ہمیشہ بطلان، اور پوشیدگی، خفا اور بطون کی حالت میں تھیں اس وقت ہیں اور آیندہ رہیں گی، اور جب وجود ہی کے ساتھ موصوف نہ ہوئیں نہ ہو سکتی ہیں تو پھر ایسے خارجی صفات جن کا مرتبہ وجود کے بعد ہے، ان سے ان امکانی ماہیتوں کا مفلس ہونا بالکل ظاہر ہے، پس ہر قسم کے کمالی حالات، اور وجودی صفات ان کے ساتھ صرف وجود ہی متصف ہوتا ہے، اور بیچاری ماہیت ان تمام حالات میں صرف وجود کی تابع ہوتی ہے، اور وجود کے مختلف اطوار و انحاییں خاص خاص ماہیتیں اس کے ساتھ لگتی چلی جاتی ہیں، مخصوص ماہیتوں کے اسی لحوق کی بعض لوگ تعین خاص وغیرہ الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں اور بعضوں نے اسی کا نام وجود خاص رکھا ہے، وجود کے ساتھ ماہیت کس طرح تابع ہوتی ہے اس کی اچھی مثال آئینے کی وہ صورت ہے جو اس اصلی صورت کی تابع ہوتی ہے جس کے مقابلے میں آئینے کے اندر صورت کا ظہور ہوتا ہے جس طرح آئینے کی عکسی صورت اس صورت کے وجود کے ساتھ پائی جاتی ہے جس کا وہ عکس ہے، اور اپنی مقدار، شکل، رنگ ڈھنگ ہر بات میں وہ اپنے اصل کی تابع ہوتی ہے،

اس کی حرکت سے اس میں حرکت اور اس کے سکون سے اس میں سکون پیدا ہوتا ہے، الغرض وہ سارے صفات جن کا تعلق بینائی اور باصرہ سے ہے، ان سب کا عکس اپنے اس اصل کا تابع ہوتا ہے، جس کی وہ اصل ہے، لیکن آئینے کے عکس کا ان تمام صفات کے ساتھ اتصاف کیا واقعی طور پر ہوتا ہے؟ قطعاً نہیں، بلکہ یہاں جو کچھ ہے صرف بطور نقل و حکایت کے ہے اور یہ صرف زور تخیل کا نتیجہ ہے، کسی ایک صفت کے ساتھ بھی عکس حقیقی طور پر متصف نہیں، یہی نسبت ماہیت اور وجود کے دیگر متعلقات کے درمیان ہوتی ہے، ماہیت نفس اپنی ذات کی حیثیت سے صرف وجود کا ایک خیال اور اس کا ایک ایسا عکس ہے جس کا ظہور عقلی، اور حسی مدارک اور آئینوں میں ہوتا ہے، پس اصل واقعہ وہی ہے جس کی طرف اکابر ارباب معرفت اور اولیائے کاملین گئے ہیں، یعنی یہ کہ "سارا عالم خیال میں ایک خیال ہے،" مشہور لاہوتی بزرگ و عارف حضرت شیخ محی الدین بن العربی (رحمۃ اللہ علیہ) فتوحات مکیہ کے ترسٹھویں باب میں ارقام فرماتے ہیں:—

جب کوئی آدمی آئینے میں اپنی صورت دیکھتا ہے تو بغیر کسی شک کے اگر یہ یقین کرتا ہے کہ ایک طرح سے وہ اپنی ہی صورت دیکھ رہا ہے تو اسی کے ساتھ دوسری وجہ سے وہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ اپنی صورت نہیں دیکھ رہا ہے، کیونکہ آئینے کے چھوٹے بڑے ہونے کی وجہ سے اس کی صورت چھوٹی اور بڑی ہو جاتی ہے، مگر با ایں ہمہ وہ اس کا انکار نہیں کر سکتا کہ اس نے اپنی صورت نہیں دیکھی ہے، پھر بھی وہ جانتا ہے کہ آئینے میں اس کی صورت نہیں ہے، اور اس کا بھی یقین رکھتا ہے کہ اس کی صورت آئینے اور اس کے درمیان میں بھی نہیں ہے،

پس اگر ایسا آدمی یہ کہے کہ اس نے اپنی صورت دیکھی بھی ہے اور نہیں بھی دیکھی ہے تو یقیناً وہ اپنے اس قول میں نہ صادق ہے اور نہ کاذب،

اب بتایا جائے کہ آئینے میں جو صورت نظر آتی ہے اس کی حقیقت

کیا ہے اور وہ کس جگہ ہے؟ اس کے کیا حالات ہیں،
یقیناً یہ صورت منفی بھی ہے اور ثابت بھی ہے، موجود بھی ہے، معدوم بھی ہے، معلوم بھی ہے، مجہول بھی ہے،
حق تعالیٰ نے دراصل اپنے بندوں کے لیے (آئینے کے عکس کی) ایک مثال قائم فرمائی ہے، تاکہ جب وہ ایک ایسی ادنیٰ درجے کی چیز جس کا تعلق اسی عالم سے ہے جب اسی کی حقیقت جاننے سے انسان معذور و عاجز، ششدر و حیران ہے، اور باوجود کوشش کے اس کی حقیقت سے واقف نہ ہو سکا تو ظاہر ہے کہ اپنے خالق کی حقیقت کے علم میں وہ اس سے زیادہ عاجز و لاچار ہے اور وہاں اس کی علمی حیرت کو زیادہ شدید ہونا چاہیے،

فصل اس فصل میں اس خیال کو باطل کیا جائے گا کہ کسی شے کے لیے وجود یا عدم اسی حد تک اولیٰ ہو سکتا ہے

جب تک یہ اولویت درجۂ وجوب کو نہ پہنچے، ماہیات کے جو حالات نفس ان کی ذات کی حیثیت سے بیان کیے گئے ہیں، نیز امکان کا تعلق ان ماہیتوں کے ساتھ کس طرز پر ہوتا ہے ان پر غور کرنے کے بعد تم شاید اسی سے یہ سمجھ سکتے ہو کہ ذاتی طور پر اس قسم کی اولویت کے ابطال کے لیے مزید کسی بار استدلال کے برداشت کرنے کی ضرورت نہیں ہے، خواہ اس اولویت کی شرح یہ کی جائے کہ ممکن کی ذات اس اولویت کی مقتضی اس معنی کے اعتبار سے ہوتی ہے کہ طرفین (وجود و عدم) میں سے کسی ایک کی طرف ممکن کا رجحان ضروری اور وجوبی طور پر تو نہیں ہوتا لیکن اس حد تک ہو سکتا ہے کہ ماہیت اس رجحان کے بعد بھی ممکنیت کے دائرے سے نہ نکلنے پائے، یا اس کی تفسیر یوں کی جائے کہ ماہیت کے لیے ان دو طرفوں میں سے ایک طرف زیادہ مناسب اور الیق ہے، لیکن یہ لیاقت اور موزونیت اس حد تک نہیں پہنچ سکتی کہ ضرورت اور وجوب کی سرحد تک وہ پہنچ جائے، نہ یہ لیاقت و موزونیت

کسی خارجی سبب کی وجہ سے پیدا ہوئی ہو اور نہ یہ بات اس قسم کی ذاتی اقتضا کی بدولت ہو، جیسا کہ وجوب ذاتی میں ہوا کرتا ہے،

آخر اب تک جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے کیا یہ بات واضح نہیں ہو چکی ہے کہ ماہیت کا علاقہ وجود کے جاعل سے دراصل موجود یا اس وجود فی نفسہ کے طفیل میں پیدا ہوتا ہے جو دراصل جاعل ہی کا فیض ہوتا ہے، پھر جیسا کہ جاعل فیاض نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ان مختلف مراتب کی بنیاد و پہ وجود بخشتا ہے جو کمال و نقص، قوت و ضعف کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، ورنہ ماہیت کو نفس اپنی ذات کی حد تک کسی غیر سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا، پس جب تک ماہیت وجود کے عالم میں خواہ وہ عرضی ہی طور پر کیوں نہ ہو، داخل نہ ہولے اس وقت تک وہ اپنی ذات کے اعتبار سے دنیا کی چیزوں میں سے کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ اس کی طرف کسی مفہوم کا انتساب بجز تقدیری اور فرضی طریقے کے کسی اور طریقے سے درست ہو، اور امکان اگرچہ نفس ماہیت ہی کے اعتبارات میں سے ایک ایسا اعتبار ہے جو اس میں وجود کے اتصاف سے پہلے بھی پیدا ہوتا ہے، لیکن جب تک ماہیت کی رسائی ہستی اور وجود کی منزل تک نہ ہولے، اور جب تک جاعل اس کے وجود کے ساتھ فیاضی نہ کرے اس وقت تک اس پر یہ حکم بھی نہیں لگایا جا سکتا کہ "وہ وہ ہے" یا یہ کہ "وہ ممکن ہے"

اگرچہ ماہیت کا ماہیت ہونا یا اس کا ممکن ہونا، یہ اس کے ایسے حالات ہیں جو یقیناً وجود اور وجود کے صفات سے پہلے بھی اس کے لیے ثابت ہیں اور تم کو یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ ماہیت کو اپنی موجودیت پر عقلاً اسی قسم کا تقدم حاصل ہے، جس طرح موصوف کو اپنی صفت پر تقدم حاصل ہوتا ہے، پس یہی نسبت ماہیت کے ذاتی صفات اور اس کے وجودی صفات کے درمیان تصور کرنا چاہیے۔ لیکن یہ ہمارے اعتبارات صرف عقلی حد تک ہیں ورنہ عقلی اعتبارات سے کنارے ہو کر نفس خارج کے لحاظ سے یہاں نہ کوئی ایسا موصوف ہے اور نہ ایسی کوئی صفت جو باہم

ایک دوسرے سے ممتاز ہو، بلکہ خارج میں تو صرف ایک ہی چیز ہے اور وہ وجود ہے اور موجود بحیثیت موجود ہونے کے ہے، اب اس کے بعد عقل اپنے خاص ذہنی کرتبوں اور تحلیلی کارستانیوں کے ذریعے سے یہ حکم پیدا کرتی ہے کہ بعض موجودات کے ساتھ کوئی ایسی بات پیٹی ہوئی ہوتی ہے جو نفس وجود اور موجود کے مفہوم سے ایک علیٰحدہ شے ہے، پھر ذہنی میدان میں ایک اس میں موصوف قرار دیا جاتا ہے، اور دوسرا صفت، اور خارج میں معاملہ بالعکس ہوتا ہے کیونکہ عقل کے لیے زیادہ مناسب یہی ہے کہ ماہیت کو وجود پر تقدم حاصل ہو، اس لیے کہ عقل اور ذہن میں ماہیت کی کنہ اور ذات خود حاصل ہوتی ہے بخلاف وجود کے کہ اس کا عقل میں حصول بالکنہ نہیں ہوتا جیسا کہ اس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے، اسی طرح خارج از عقل دائرے کے لیے یہی مناسب اور لائق ہے کہ یہاں وجود کو ماہیت پر مقدم قرار دیا جائے کیونکہ بالذات جو چیز واقع میں ہے وہ تو وجود ہی ہے پس خارجی طور پر وہی اصل ہے اور ماہیت کو اس کے ساتھ ایک عرضی اتحاد ہے اور ماہیت کے یہی وہ لطیف معنی ہیں جس بنیاد پر وہ عرض ہے، اگرچہ جمہور اس سے غافل ہیں،

خلاصہ یہ ہے کہ کسی ماہیت پر امکان کا جو حکم لگایا جاتا ہے یہ صرف عقل کے اس اعتبار پر مبنی ہے جب عقل ماہیت کو وجود سے مجرد اور جدا کر کے فرض کرے یا اس سے قطع نظر کر لینے کے بعد کہ ماہیت وجود کے نور سے رنگین ہے، ورنہ اس قسم کے عقلی فرض سے کنارہ کش ہو کر صرف خارج کے لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو اس کے وجود کی وہ ضرورت جو اس کے جاعل تام کی جانب سے پیدا ہوئی ہے، اس لحاظ سے خود ماہیت بھی ایک ضروری حقیقت بن جاتی ہے، رہا نفس اپنی ذات کی حیثیت سے تو ماہیت کے لیے صفات کے سلسلے میں کوئی صفت ثابت ہی نہیں ہوتی، نہ ضرورت اور نہ امکان نہ ان کے سوا کوئی اور صفت، اور ایسا معدوم جو ممکن ہو اس میں اور اس معدوم میں جو ممتنع ہے فرق صرف اس قدر رہ جاتا ہے کہ عقل اپنی

جستجو اور تلاش کے بعد یہ حکم لگاتی ہے کہ وہ معدوم جو ممکن ہے، اگر تقدیری ماہیت کے دائرے سے نکل کر مستقل اور حقیقی ماہیت بن جائے، تو اس وقت امکان بھی اس کے اعتبارات میں سے ایک اعتبار ہوگا، بخلاف ان تقدیری ماہیتوں کے جو ممتنع ہیں، اگر کسی ایسے فرض کے زور سے جسے فرض محال کہتے ہیں، یعنی بفرض محال وہ مستقل اور حقیقی ماہیت قرار بھی دی جائیں تو اس وقت نفس ان ممتنع ماہیتوں کی فطرت و طبیعت امتناع کی کیفیت سے علیحدہ نہیں ہو سکتیں، اور اس امتناع کے سوا اس میں کوئی اور چیز کی صلاحیت پیدا ہی نہیں ہو سکتی، ورنہ یہ مطلب کبھی نہیں ہوتا کہ معدوم بحیثیت معدوم ہونے کے امکان یا امتناع سے موصوف ہوتا ہے، آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے جب معدوم نام ہی اس کا ہے کہ "وہ کچھ نہیں ہے" وجود بننے سے پہلے ماہیت ہے کہاں؟ جو اس کے لیے وجود کو اولیٰ اور احق قرار دیا جائے، یا ماہیت کو پیش نظر رکھ کر کسی اور صفت یا بات کا استحقاق اس کے لیے زیادہ ثابت کیا جائے، باقی یہ تجویز کرنا کہ کوئی شے خود اپنی ذات کو ہستی اور کون بخش سکتی ہے، یا خود شے اپنی ذات کو تقرر و ثبوت عطا کرے، قطع نظر اس ذاتی بطلان کے جو اس تجویز کے اندر پوشیدہ ہے قطعاً انسانی عقل اس بوجھ کے برداشت کرنے پر آمادہ نہیں ہو سکتی، جب تک وہ مریض اور ماؤف نہ ہو،

بہر حال جو باتیں میں نے اب تک بیان کی ہیں اور ماہیت کے جن حالات کی میں نے تشریح کی ہے ان پر جمنے کے بعد ہر وہ شخص جس کی فطرت میں سلامتی ہے وہ "ذاتی اولویت" کے مسئلے کی نفی اور بطلان کے لیے مزید بیان و استدلال کا محتاج نہیں ہو سکتا،

اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے معلم ثانی ابو نصر فارابی نے اپنے اس مختصر رسالے میں جس کا نام "فصوص الحکم" ہے یہ تقریر کی ہے:-

کہ "اگر وجود کے سلسلے کو بغیر کسی وجوب کے مانا جائے تو اس وقت یا تو یہ ماننا پڑے گا کہ شے خود اپنی ذات کی موجد ہے، اور یہ ایک بیہودہ بات ہے، یا یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ شے کی نیستی اور اس کا عدم خود اپنی

ذات سے جائز ہے، اور یہ بات پہلی بات سے بھی زیادہ بیہودہ تر ہے"

اس کی تشریح یہ ہے کہ وہ اولویت اور احقیت جو نفس ذاتیات کی بدولت پیدا ہوتی ہو، اگر یہ اس شے کے وقوع کے لیے کافی اور تام علت ہے تو اس وقت لازم آتا ہے کہ شے اپنے نفس کی علت آپ ہو، یا یہ مانا جائے کہ کوئی شے محض طرفین میں سے کسی ایک طرف کے رجحان کی وجہ سے... یوں بھی وقوع پذیر ہو سکتی ہے کہ اس کے وقوع کا نہ کوئی مقتضی ہے اور نہ اس کا کوئی ایسا موجب ہے (جو اس کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دے) اور نہ خود اس شے کی ذات میں اس کے وجود کا اقتضاء یا ایجاب ہے اور نفس شے کے لیے عدم جائز ہے، کیونکہ ابھی تک وہ اس امکان ذاتی کے دائرے سے باہر نہیں نکلی ہے،

پھر یہ امر بھی قابل غور ہے کہ ایسی صورت میں اس کے عدم کی علت بننے کی صلاحیت بجز وجود کی علت کے عدم کے سوا اور کسی چیز میں نہ ہو گی، اور یہاں مانا یہ گیا ہے کہ اس کے وجود کے لیے علت ہی نہیں ہے، تو نتیجہ کیا ہو ا؟ یہی کہ اس چیز کے لیے عدم خود اس کی ذات کی جانب سے درست اور جائز ہو گا، یعنی وہ صحیح العدم بنفسہ ہو گی،

نیز اگر ذاتی رجحان کی بنیاد پر ممکن کا وجود ہو تو ممکن وجود کے ساتھ اس رجحان کی بدولت موصوف ہو گا، اور ظاہر ہے کہ وجود ممکن کا عین تو ہے نہیں، تو ایسی صورت میں وجود کے ساتھ ممکن کے اتصاف کا رجحان محض ممکن کی ذات کی بدولت ہو گا، اسی طرح وجود کے ساتھ ممکن کے اتصاف کی علت بھی ممکن ہی کی ذات ہو گی، کیونکہ علت سے ہماری مراد بجز اس کے اور کیا ہوتی ہے کہ علت اس چیز کا نام ہے، جس کی وجہ سے معلول کا ایک پلہ جھک جائے، اور ممکن کا وجود اس بات کے لیے کہ وہ خود اپنے تئیں وجود کے ساتھ متصف ہونے کی علت ہے اسی کے ساتھ اپنے عدم کی بھی وہی علت ہو جاتی ہے، کیونکہ اس کے رجحان کی رسائی وجوب کی حد تک ہوتی نہیں، پس نتیجہ یہ ہوا کہ ممکن کے عدم کا وقوع اس طور پر جائز ہو جاتا ہے، کہ اس کے عدم کا کوئی مرجح

نہیں ہے، بلکہ یوں کہئے کہ اس کا وقوع اسی صورت میں جائز ہے کہ وجود کو ترجیح دینے والا سبب بھی اس وقت موجود ہے، حالانکہ یہ بجز ایک سفسطے اور فریب کے اور کیا ہے،

اس وجہ سے کہ یہ بحث صانع کے اثبات اور مطلق نفس الامرئے ثبوت سے پہلے چھیڑی گئی ہے، کسی کو یہ کہنے کی گنجائش نہیں ہے کہ بعض ماہیتوں کا علمی وجود اس کے وجود خارجی کے رجحان کو مقتضی ہے، اور ماہیتوں کے علمی وجود سے مراد ان کا وہ وجود ہو جو علم باری تعالیٰ میں ہے، یا ان کی صورتوں کے جو ارتسامات بعض عالی اذہان (یعنی عقول اور ملائکہ میں) ہیں،

نیز وجود ذہنی اور وجود کے ساتھ ماہیت کے اتصاف کے مرتبے کے متعلق وہی باتیں ہوسکتی ہیں جو وجود خارجی کے متعلق اس باب میں کی جاتی ہیں کہ وجود خارجی بغیر جاعل وجود کے جعل کے نہیں پایا جاسکتا کیونکہ ماہیت بغیر وجود کے ماہیت ہی نہیں بنتی،

علاوہ اس کے اگر اولویت وجود کے محال ہونے سے قطع نظر بھی کرلیا جائے، جب بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر اولویت کسی ماہیت کے موجود ہونے کے لیے کافی ہوگی تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ایک ہی شئے اپنی ہستی کی عطا کرنے والی بھی ہو، اور پھر خود ہی اس وجود سے اپنی ہستی حاصل بھی کرے، یعنی ایک ہی چیز کی مفید بھی ہو، اور اس سے مستفید بھی ہو، نتیجہ یہ ہوگا کہ شئے کو وجود پر خود اپنے وجود کے ساتھ تقدم حاصل ہوجائے،

ہدم٭ خبردار! کہ حق کے روشن ہونے کے بعد کہیں تم اپنے دل پر عالم ملکوت کے دریچے سے ان شعاعوں کو نہ چمکانا شروع کردو، جو بعض جزئی انکار والوں کا حصہ ہے، یعنی خطیب رازی نے "عیون الحکمۃ" کی شرح میں جو یہ لکھا ہے، اور بعض متاخرین نے جس کی ستائش کی ہے کہ وہ چیز جس کی وجہ سے کسی ایک پہلو اور طرف کا رجحان پیدا ہوگا، دوسرے پہلو کی مرجوحیت بھی بجنسہ اسی سے حاصل ہوگی کیونکہ دونوں میں یہی اضافی نسبت ہے، اور تحقیق کے مقام میں دونوں کی اضافی نسبت

اور تضائف ایک ساتھ واقع ہوں گے، اور دوسری طرف کی مرجوحیت دراصل اس کے امتناع کو مستلزم ہو گی، کیونکہ مرجوح کا راجح ہونا تو محال ہے، اور جب کسی ایک شے کی ایک طرف ممتنع ہو جائے گی تو یقیناً اس کی دوسری طرف جو راجح ہے واجب بن جائے گی۔

پس جس چیز کی رسائی وجوب کے مقام تک نہیں مانی گئی تھی وہ اس طریقے سے وجوب کے درجے تک پہنچ گئی، اور یہ خلاف مفروض ہے، اسی کو دہرا کر ہم پھر یوں کہتے ہیں کہ اگر ایک طرف کے رجحان کا اقتضاء اولویت کے طرز پر مانا جائے تو دوسری طرف کی مرجوحیت بھی اولویت کے طور پر ہو گی، کیونکہ ان دونوں میں تضائف کی نسبت ہے، لیکن ایسی مرجوحیت جو اس طرف کے وقوع کو ممتنع بنا دے، یہ اس مرجوحیت کا نتیجہ ہوتا ہے، جب وجوبیت کی بنیاد پہ مرجوحیت پیدا ہوئی ہو، نہ وہ مرجوحیت جس کا حصول بربناء اولویت ہو، پس مرجوحیت اگر اس بنیاد پر ثابت بھی ہوتی ہے تو وہ اس پہلو کو آخر حد تک ہٹا کر نہیں پہنچاتی، یعنی مرجوح پہلو کی راجحیت کو قطعی طور پر ممتنع نہیں ٹھیرائی، بلکہ یہاں بھی بات وہی زیادہ مناسب اور زیادہ لائق کی حد تک پہنچ کر رک جائے گی، الغرض مرجوح پہلو کی مرجوحیت کا حال بھی وہی رہے گا جو خود اس پہلو کا حال تھا، اسی طرح راجح پہلو کی راجحیت کا حال بھی وہی رہے گا جو خود اس پہلو کا حال تھا، پس جس طرح وجود اولویت اور رجحان کے طور پر ترجیح حاصل کرتا ہے اسی طرح اولویت کی اولویت کا بھی حال رہے گا، اور جس طرح عدم کو اولویت کے طور پر مرجوحیت حاصل ہوتی ہے، مرجوحیت کی راجحیت بھی رجحان کے نہج پر رہے گی (نہ کہ امتناع کے طرز پر) اور اسی طرح دونوں پہلوؤں (عدم و وجود) کا حال رہے گا، جس طرح ایک پہلو کی راجحیت بر سبیل رجحان اس امر کو مقتضی ہوتی ہے کہ دوسرے پہلو کی مرجوحیت بھی بر سبیل رجحان ہی حاصل ہو اسی طرح دوسرے پہلو کی مرجوحیت بھی اس سے زیادہ اور کسی بات کو مقتضی نہیں ہو سکتی کہ وہ اس کے وقوع کا سبب

طرف رجحانی طور پر ہے، پس یہ کہنا کہ یہ مرجوحیت امتناع کو مقتضی ہے یہ قول کس طرح درست کر سکتا ہے،

نیز اگر اس کو مان بھی لیا جائے تو ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ مرجوح پہلو کی مرجوحیت اگر امتناع کو مقتضی بھی ہو گی تو یہ اقتضاء صرف بہ نظر ذات ہو گا بشرطیکہ اس ذات کے ساتھ مرجوحیت کی قید کو بھی ملحوظ رکھا جائے، یعنی وہ ذات جو مرجوحیت کی حیثیت سے محیّث ومقید ہے، نہ کہ نفس ذات صرف ذات کی حیثیت سے، پس یہ امتناع صرف وصفی امتناع قرار پاتا ہے، اور ایسا امتناع امتناع بالغیر ہو گا، جو دوسرے پہلو کے اگر وجوب کو مستلزم بھی ہو گا تو اسی قسم کی وجوب کا جس قسم کا وہ امتناع ہے یعنی وجوب بالغیر کا نہ کہ بالذات کا،

پس وہ جو الزام دیا گیا کہ خلاف مفروض لازم آتا ہے غلط ہو گیا، کیونکہ یہ بات خلاف فرض نہیں ہے،

اور ایسا امتناع جو کسی ایسے وصف کی بدولت ہو جو خود قابل انفکاک وازالہ ہے تو ظاہر ہے کہ یہ امتناع بھی قابل انفکاک ہو گا، پھر بیچارے اس وجوب کا اندازہ بھی تم اس سے کر لو کہ اس کا حال کیا ہو گا، اور اس تقریر کے ذریعے سے وہ ساری بنیادیں ڈھے جاتی ہیں جو اس مقصد کے اثبات میں اب تک جمائی گئی تھیں، اور بہت کم ایسے وجوہ کے لزوم سے اس قسم کے مقامات میں کوئی محفوظ رہ سکتا ہے،

اوہام وخرافات بعضوں کی تجویز یہ ہے کہ بعض ممکنات کے لیے ہستی بہ نسبت نیستی کے بہتر اور اولیٰ ہے، لیکن وجود کی یہ اولویت صرف اس ممکن کی ذات کی خاص خصوصیت ذاتی کے لحاظ کرنے سے پیدا ہوتی ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کی یہ اولویت اس درجے تک پہنچ جائے کہ اس ممکن کی غیر کی طرف احتیاج وافتقار ہی باقی نہ رہے، اور اس کے ذریعے سے اثبات صانع کا طریقہ ہی مسدود ہو جائے، کیونکہ باوجود اس اولویت کے امکان کے حدود سے وہ خارج نہیں ہوتا، بلکہ اس اولویت کے فقط معنی یہ ہیں کہ علت ہی کی اور جاعل ہی کے افاضے کی بدولت اس

قسم کے ممکن کا وجود زیادہ کثرت سے واقع ہوتا ہے، یا اس ممکن کا وجود زیادہ اشد ہوتا ہے یا یہ کہ اس کے وقوع کے شرائط کم ہیں، اور بعض ممکنات اس قسم کے ممکنوں کے بالکل برعکس ہوتے ہیں، بعضوں کا خیال یہ ہے کہ اس قسم کی اولویت ذاتی خصوصیت کی بنیاد پر بعض ممکنات میں اس طور پر حاصل ہوتی ہے کہ (وجود کے اعتبار سے نہیں) بلکہ یہ اولویت عدم کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہے،

اور بعض کہتے ہیں کہ عدم کے لحاظ اولویت چند ممکنات ہی میں نہیں بلکہ تمام ممکن حقائق کے لیے عام ہے، یہ کہتے ہیں کہ عدم کا وقوع پذیر ہونا بہ نسبت وجود کے زیادہ آسان ہے،

بہرحال اس قسم کے مختلف اقوال کے قائلوں کا شمار ان لوگوں میں ہے جن کی طرف فلسفہ اس وقت منسوب تھا جس وقت تک حکمت کی پوری شرح وتفسیر نہیں ہوئی تھی اور نہ کمال کے مدارج اس نے طے کیے تھے،

اور علم کلام والوں کے ایک گروہ کا یہ مذہب ہے کہ طرفین (عدم و وجود) میں سے جو واقع ہو گیا ممکن کے لیے وہی اولیٰ تھا، کیونکہ یہ لوگ واجب تعالیٰ کے سوا کسی دوسری شے میں وجوب ماننے کے لیے قطعاً تیار نہیں ہیں، خواہ یہ وجوب ذاتی یا غیر ہی سے کیوں نہ پیدا ہوا ہو،

بسا اوقات بعض وہم پرستوں میں اس وہم کا زور ہوتا ہے کہ ایسے موجودات جن کو "موجودات سیالہ" کہتے ہیں، مثلاً آواز "زمانہ" حرکات وغیرہ، ان کے متعلق یہ وہم گزرتا ہے کہ نیستی اور عدم ان کے لیے بہ نسبت وجود کے اولیٰ ہے، ورنہ ان کی بقاء جائز ہوتی، اور اسی کے ساتھ وجود بھی اس قسم کے موجودات پر طاری ہوتا ہے، کیونکہ اگر یہ نہ مانا جائے تو پھر یہ موجود ہی نہیں ہو سکتے، بہرحال جب ان کے ایک پہلو یعنی عدمی پہلو کے لیے اولویت ثابت ہوئی تو چاہیے کہ وجود کی جانب اولویت بدرجۂ اولیٰ جائز ہو، نیز یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ بسا اوقات کسی چیز کی علت اور اس کا سبب موجود ہو چکتا ہے، لیکن اپنے معلول کا جو اقتضاء اس کے اندر پوشیدہ ہوتا ہے

اس کے عمل اور اثر کا ظہور اس پر موقوف رہتا ہے کہ مثلاً کسی شرط کے پائے جانے کا انتظار ہوتا ہے یا یہ کہ کسی داعی کو بھی اس کے ساتھ ملالیا جائے یا یہ کہ کسی مانع کے زوال کی ضرورت ہوتی ہے، ایسی صورت میں کیا شبہہ ہے کہ معلول کے ایجاب کے لیے اور اس کے عدم پر وجود کو ترجیح دینے کی حیثیت سے یہ علت زیادہ اولیٰ ہے، ورنہ علت میں اپنے معلول کی نسبت سے اگر یہ اولویت نہ تسلیم کی جائے تو پھر اس میں جو اس معلول کی علت ہے اور وہ جو اس کی علت نہیں ہے دونوں میں کیا فرق و امتیاز رہ جاتا ہے، نتیجہ یہ ہوا کہ اس علت میں تاثیر اور ایجابی عمل سے پیش تر اس معلول کے اقتضاء کو بھی ماننا پڑے گا، اور عدم اقتضاء کو بھی، لیکن اسی کے ساتھ اس علت میں اپنے معلول کا ایجاب بہ نسبت عدم ایجاب کے اولیٰ تر ہوگا،

پس اسی طرح وجود کو بھی کسی ماہیت کی نسبت سے اولویت حاصل ہو تو اس میں کیا مضائقہ ہے، اس وقت اس ماہیت کے لیے یہ وجود اکثری وجود قرار پائے گا، نہ کہ دائمی، ٹھیک جو ایجاب کا حال ہے، جس طرح تم بعض علتوں کو دیکھتے ہو کہ ان کی تاثیر اکثری ہوتی ہے نہ کہ دائمی مثلاً زمین کی فطرت ہے کہ وہ طبعاً ہبوط اور نیچے کی طرف گرنا چاہتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ جب کسی قسری اور خارجی قوت کے ذریعے سے زمین کا کوئی ٹکڑا اوپر کی جانب پھینکا جاتا ہے تو اس کا یہ اقتضاء رک جاتا ہے، لیکن سچ پوچھو تو یہ دونوں قول صرف سخن سازی اور خلط ملط ہیں، پہلی صورت میں وجود کے قوت و ضعف اور ماہیت کے اعتبار سے وجود کو اولویت یا عدم اولویت حاصل ہوتی ہے، اس میں اشتباہ پیدا کر دیا گیا ہے، حالانکہ یہ بات گذر چکی کہ ہر شے کا وجود کے اعتبار سے ایک درجہ ہوتا ہے، جس سے وہ متجاوز نہیں ہوسکتی بعض چیزوں کو وجود سے ایک مستحکم اور موکد حصہ ملتا ہے، اور بعضوں کو اس کے برخلاف جیسے حرکت اور اس کے مماثل موجودات کا حال ہے، ورنہ یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ وجود ان کے لیے بہ نسبت عدم کے زیادہ اولیٰ ہے، یا عدم بہ نسبت وجود کے اولیٰ ہے، پس کسی شئے کے اجزا کا قرار و بقاء

اور ان میں سے ایک جز کا دوسرے جز کے ساتھ ٹھیراؤ، یہ غیر قار موجودات کے وجود کا کوئی پیرایۂ خاص نہیں ہے، بلکہ قرار و بقا کا ثبوت ان کے لیے ممنوع ہے، اور میری گفتگو مطلق وجود ممکن کے متعلق ہے جو کسی ماہیت کا ہو، کیونکہ ماہیت کے امکان ذاتی کو دیکھتے ہوئے جس چیز کا اعتبار کیا جاتا ہے، وہ صرف مطلق وجود اور مطلق عدم ہے، پس اگر وجود کی کوئی خاص قسم یا اس کا کوئی خاص پیرایہ اگر کسی شے کے لیے ممتنع ہو، تو یہ بات اس کو اس امکان ذاتی کے دائرے سے باہر نہیں کرتی جس کی بدولت اس شے کو عدم اور وجود کے ساتھ مساوات کی نسبت حاصل ہوتی ہے، استمرار یا عدم استمرار در اصل ہر غیر قار چیز کی نفس ذات کی نسبت سے برابر ہے، پھر عدم یا وجود میں سے کسی ایک کے وقوع کے لیے ضرورت کسی ایسے مرجح کی ہوتی ہے جو اس کی حقیقت سے خارج ہو اور یہ بات بجز اس اولویت کے حاصل ہو جو کسی ماہیت کو وجود یا عدم کی نسبت سے پیدا ہوتی ہو،

پس اگر حرکت یا اس کے مماثل ایسی فطرتیں جو غیر قار ہیں جب ان کو اس وجود کی نسبت سے سوچا جائے جو تجدد پذیر ہے یا عدم کی طرف تو اس اعتبار سے ان حقائق میں صرف قابلیت پائی جائے گی ان میں وجود یا عدم کا کوئی اقتضا نہیں ہوگا۔ نہ ایسا اقتضاء جو اس کے اس پہلو کو قطعی کر دے اور نہ ایسا جو اس پہلو کو ترجیح عطا کرے، ان کے لیے وجود یا عدم کی تخصیص علت تامہ کے ایجاب یا عدم ایجاب سے پیدا ہوتی ہے، لیکن جب اس قسم کی ماہیتوں کو ایسے وجود کی نسبت سے تصور کیا جائے جس کے تحلیلی اجزا باہم ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہوتے ہیں، تو اس قسم کے وجود کے اعتبار سے ان کے لیے ایسے وجود کا قطعی امتناع ایسا قطعی امتناع جس میں امکان اور کسی عقلی جواز کی کوئی گنجائش نہ ہو، ثابت ہوگا، اور یہ بات گزر چکی کہ ہستی اور کون کے کسی خاص قسم کا امتناع امکان ذاتی کے منافی نہیں ہے،

دوسری بات جو انھوں نے کہی اس میں در اصل غلطی یہ

ہوئی ہے کہ جو چیز علت نہیں تھی اس کو انھوں نے علت قرار دیا ظاہر ہے کہ کوئی فاعل ایجاب کے شرائط کی تحقق سے پیش تر دراصل نہ فاعل ہی ہوتا ہے نہ موجب ہاں! شرائط کے بعد وہ یقیناً علت موجبہ بن جاتا ہے، باقی شرائط کی علت وکثرت کی وجہ سے کسی چیز کا وقوع سے قریب وبعید ہونا تو یہ بات عدم و وجود کے اعتبار سے ممکن کی ماہیت میں کوئی اختلاف پیدا نہیں کرتی، بلکہ یہاں اگر کچھ اختلاف پیدا بھی ہوتا ہے تو امکان کے ایک دوسرے معنی کے اعتبار سے جس کو امکان استعدادی کہتے ہیں، یعنی کسی شئے کی وہ صلاحیت و استعداد جو شدت وضعف کو قبول کرتی ہے، اور اس کا شمار خارجی کیفیات میں ہے، یہ وہ امکان نہیں ہے جس کو امکان ذاتی کہتے ہیں، وہ جو کسی شئے کے اعتبار عقلی سے پیدا ہوتا ہے، نجات کی راہ ڈھونڈنے والوں کے لیے اب اس کا کافی موقع ہے کہ جو اصول انھیں گزشتہ بالا بیانات میں عطا کیے گئے ہیں وہ ان کے ذریعے سے اس قسم کی تمام ہوسناکیوں کا قلع قمع کردیں جن کا مظاہرہ ایسے مواقع میں جھگڑالو لوگ کیا کرتے ہیں، اسی لیے اب اس قسم کے خرافات کا ذکر بغیر کسی غرض کے محض وقت کی بربادی ہے اور زندگی کے قیمتی اوقات کو بلا کسی معاوضے کے یوں ہی رائگاں کرنا ہے،

فصل اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ ماہیتوں کو علت کی طرف جو حاجت اور افتقار ہوتا ہے اس کی علت امکان ہے اور وہ ان ماہیتوں کی وہ کوتاہی اور ان کا وہ قصور ہوتا ہے جو وجود کے لحاظ سے ان میں پایا جاتا ہے، جھگڑنے والوں کا ایک گروہ جو بطور نام نہاد کے اپنے کو اہل نظر کی جماعت میں داخل کیے ہوئے ہے اپنے کو ارباب تمیز میں شمار کرتے ہیں حالانکہ علم کے لباس سے وہ قطعاً عاری اور ننگے ہیں، جن کی ساری باتیں اپنے حدود سے متجاوز ہوتی ہیں، خواہ مخواہ ان لوگوں نے اس بوجھ کے برداشت کرنے کی تکلیف گوارا کی، اور گزشتہ بالا دعوے کے انکار میں زور لگا رہے ہیں، باطل کی حمایت میں پھر یہ مختلف فرقوں میں تقسیم ہوگئے ان میں بعضوں کا خیال ہے کہ ممکن کی احتیاج کا

سبب صرف ممکن کا حدوث اور اس کی نو زائیدگی ہے، بعضوں نے حدوث کو علت تامہ تو نہیں لیکن انھوں نے اس کو اس کا ایک اہم جز قرار دیا ہے جو اس احتیاج کی علت ہے،

ان میں بعضوں نے تو اس مسئلے میں وہ غل مچایا ہے کہ ایسے بدیہی اور فطری احکام پر رد و قدح کرنے میں مشغول ہوئے، جن کی بداہت بچوں کی فطرت میں بھی راسخ ہے، بلکہ حیوانوں اور جانوروں کو دیکھتے ہو کہ لکڑی اور کاٹھ کی آواز سے وہ بھڑکتے ہیں، ان لوگوں کی باتیں اس قابل بھی نہیں ہیں کہ ان کی مذمت کی جائے کیونکہ بلا وجہ یہ عمر کی اضاعت ہے، لیکن عوام الناس کے دل خصوصاً مدارس کے عام طلبہ کا رجحان ان کی طرف ہے اسی لیے ہمیں کچھ کہنا پڑا،

ہم کہتے ہیں کہ کیا کسی صفت کا وجوب یا اس کا امتناع نفس ذات پر نظر کرتے ہوئے اس ذات کو (جس کے یہ صفات ہوں) غیر کے افتقار و احتیاج سے مستغنی نہیں بنا دیتے، پس اگر حدوث کو احتیاج کے سبب کی شرط فرض کی جائے، یا اس کا جز ٹھیرایا جائے، ظاہر ہے کہ یہ بات اسی ذات کے متعلق ہو سکتی ہے جو ممکن ہو، ورنہ واجب اور ممتنع میں اس کی کہاں گنجائش ہے، پس نتیجہ کیا ہوا؟ یہی کہ بات بالآخر پھر اسی امکان پر آکر ٹھیر گئی اور یہ خلاف مفروض ہے،

دوسرے طریقے سے اس کو یوں سمجھو! کہ حدوث دراصل ایک کیفیت ہے، کس کی کیفیت؟ اس نسبت کی جو اس کیفیت کے بعد پیدا ہوئی ہے، اور وجود جو اس کے بھی بعد پیدا ہوئی ہے، اور خود یہ وجود ایجاد کے بعد ہے، اور یہ ایجاد احتیاج کے بعد ہے، اور احتیاج امکان کے بعد ہے، پس اگر احتیاج کی علت حدوث ہو خواہ شرطاً ہو یا شطراً (جزءً) تو لازم آئے گا کہ حدوث کو خود اپنی ذات پر تقدم ایک درجے کا نہیں بلکہ متعدد درجات کا حاصل ہو جائے، کسی کی یہ مجال نہیں کہ بجنسہ اس قسم کی تقریر اس دعوے کے متعلق جاری کرے جس میں حاجت و افتقار کی علت ممکن کے امکان کو

ٹھیرایا جاتا ہے، اور معارضہ کرے کہ حدوث کی طرح امکان کی علت ہونے کی اس پہ نفی کرے کہ آخر امکان بھی تو وجود ہی کی ایک کیفیت ہے،
کیونکہ امکان دراصل ایک ایسے حال کا نام ہے کہ جب عقل وجود کے مفہوم کا لحاظ کرکے اس کو ماہیت کی طرف منسوب کرتی ہے، اس انتساب کی وجہ سے ماہیت اور وجود میں جو نسبت پیدا ہوتی ہے امکان اسی نسبت کو عارض ہوتا ہے، ورنہ واقع میں کوئی ایسی خارجی نسبت نہیں ہوتی جس کو واقعی امکان عارض ہوتا ہو پس امکان اگر متاخر ہوگا بھی تو وجود کے مفہوم اور ماہیت کے اس مفہوم سے جب اس کو من حیث ھی ھی لحاظ کیا جائے۔ ورنہ وہ نسبت جو ظرف وجود میں فعلیت حاصل کیے ہوئے ہے اور واقع میں ہے، اس سے امکان کے متاخر ہونے کے کیا معنی ہوسکتے ہیں،
اور حدوث کا یہ حال نہیں ہے، کیونکہ یہ تو شئے کا ایسا وصف ہے جو خارجی اعتبار سے اسے عارض ہوتا ہے، ماہیت یا وجود کا اس کے ساتھ اگر اتصاف ہوتا ہے تو اسی وقت ہوتا ہے جب وہ موجود ہو، ورنہ نفس اپنی ذات کے اعتبار سے نہ ماہیت ہی حدوث سے موصوف ہوتی ہے اور نہ وجود،
اور وہ جو بعضوں نے اس قضیئے کے متعلق:۔
کہ "جب عدم ضرورت کے لحاظ سے بالنظر الی الذات کسی شے میں طرفین (عدم و وجود) مساوی ہوجائیں تو اس وقت ان میں ترجیح بغیر کسی خارجی امر کے نہیں ہوسکتی"
اس قضیے کی فطری بداہت کا انکار کرتے ہوئے انھوں نے جو یہ کہا ہے کہ ہم اس قضیے کو بھی عقل پر پیش کرتے ہیں، اور اسی کے ساتھ اس قضیے کو کہ "ایک دو کا آدھا ہوتا ہے" تو فطرۃً ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ثانی الذکر قضیے کی قوت اور ظہور کے لحاظ سے ہماری فطرت پر بہ نسبت پہلے کے گرفت زیادہ سخت اور مضبوط ہے،
اثر کے اختلاف کی توجیہ بجز اس کے اور کیا ہوسکتی ہے کہ پہلے قضیے میں بہ نسبت دوسرے کے کسی نہ کسی قسم کے شک اور احتمال کی گنجائش ہے

اور نقیض کا ادنیٰ احتمال بھی کامل یقین کو متزلزل کرنے کے لیے کافی ہے، اس تقریر میں جس ظلم کا ارتکاب کیا گیا ہے وہ ظاہر ہے، واقعہ یہ ہے کہ یہاں اس حقیقت سے چشم پوشی برتی گئی ہے کہ نظریات میں تفاوت کبھی کبھی حکم کی وجہ سے نہیں بلکہ اس حکم کے اطراف کے خصوصیات کا نتیجہ ہوتا ہے ورنہ خود اس حکم میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا،

نیز جس طرح اکتسابی اور اقتناصی احکام میں تفاوت ہوتا ہے اسی طرح فطری اور حدسی احکام میں بھی مختلف اذہان اور زمان و مکان کے اور مختلف مفہومات یا قضایا کے خصوصیات کی بنیادوں پر بھی تفاوت پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ ابتدائی صلاحیت اور اوّلی استعداد جو نفوس کا فطری اور خلقی سرمایہ ہوتا ہے اس میں اور اس ثانوی استعداد و صلاحیت میں جو کسی طور پر حاصل کیا جاتا ہے، ان وجوہ سے بھی نفوس میں بہت کچھ اختلاف اور امتیاز پیدا ہو جاتا ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو سلیقہ عقلی محنتوں سے پیدا ہوتا ہے ایسے سلیقے والوں کو حقائق کے نظم و ترتیب کا ادراک اسی طرح ہوتا ہے جس طرح قوت شنوائی کا حال الفاظ کے اوزان اور آوازوں کی تالیف کے متعلق ہوا کرتا ہے، الغرض عقلی امور میں وحدۃ و تخالف کا احساس عقل کو اسی طرح ہوتا ہے جس طرح سمعیات کے متعلق قوت سمع کا حال ہے، وہ جس کی عقل کی قوت ذائقہ میں قصور و خلل نہیں ہے، اور ان نفسانی امراض اور بیماریوں سے اس کی عقل پاک ہے جو جدل و مناقشہ، قیل و قال کی بدولت پیدا ہوتی ہیں، یقیناً اس میں کسی قسم کا شک نہیں کر سکتا، کہ کسی شے کو اپنے ہی مانند کسی شے پر ہر اعتبار سے رجحان بغیر کسی ایسے امر کے ناممکن ہے جو اس شے سے بالکل علٰحدہ اور جدا ہو، ایسا آدمی جو کسی شے کی ترجیح بلا مرجح کو حلال قرار دینا چاہتا ہے، در اصل ایک ایسی راہ پر چل پڑا ہے، جہاں سے بشری فطرت کے دائرے سے اسے نکل جانا پڑے گا کیونکہ اس کی اصلی قابلیت میں ذاتی خیانت کی خرابی گھس گئی ہے، اور یہ ایک جبلی نقصان ہے جس نے اس کی خبیث ذات کو ایک ظالم بستی اور فاسق و کمینہ شہر تک بھٹکا کر

پہنچا دیا ہے،

وہمی تاریکیاں

دو برابر کی چیزوں میں سے ایک کو دوسرے پر بغیر کسی سبب کے ترجیح کو جو لوگ حلال و جائز قرار دیتے ہیں یہ بھی مختلف گروہوں میں منقسم ہیں،

ان میں سے ایک فرقے کا قول یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے تمام اوقات میں سے کسی ایک وقت میں عالم کو بغیر ایسی خصوصی وجہ کے پیدا کیا ہے جو اس خاص وقت کی تخصیص کا باعث ہو،

دوسرے فرقے کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے افعال انسانی کو وجوب ونہی، حسن و قبح وغیرہ مخصوص احکام کے ساتھ جو مخصوص کیا ہے اس باب میں ان افعال کے خاص طبائع کو قطعاً دخل نہیں ہے، جن کی وجہ سے سمجھا جائے کہ خدا نے اس فعل کو اس حکم کے ساتھ مخصوص کیا ہے، ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے کہ کسی درندے سے کوئی آدمی اگر بھاگے اور اس کے سامنے دو ایسی راہیں ہوں جن میں سے ایک کو دوسری پر کسی وجہ سے کوئی ترجیح نہ ہو، یا کسی بھوکے کے سامنے دو روٹیاں بالکل برابر درجے کی ہوں، تو ان حالات میں جس طرح دو باتوں میں سے کسی ایک امر کو بغیر کسی ترجیحی وجہ کے اختیار کیا جاتا ہے اسی طرح بغیر کسی ترجیحی وجہ کے کسی ایک فعل کو کسی ایک حکم کے ساتھ حق تعالیٰ نے بھی مخصوص فرمایا ہے، ان میں ایک گروہ کا خیال یہ بھی ہے کہ باہم ملتے جلتے احکام کے ساتھ حق تعالیٰ کا مختلف افعال کو مخصوص کرنا کسی سبب اور وجہ پر مبنی نہیں ہے کیونکہ ان امور کے متعلق جو علل و اسباب بھی بیان کیے جا سکتے ہیں سب کو غلط اور فاسد قرار دیا جا سکتا ہے، کچھ لوگ ان میں ایسے ہیں جو کہتے ہیں کہ اشیا اپنی ذات کے اعتبار سے باہم بالکل مساوی ہیں، پھر ان میں کسی ایک کو کسی خاص صفت کے ساتھ مخصوص کر دیا گیا ہے، الغرض جدال اور ہنگاموں کے میدانوں میں یہ لوگ جن دلائل سے کام لیتے ہیں وہ یہی ہیں، لیکن اگر غفلت کی نیند سے یہ ذرا سا بھی چونکیں، اور جہالت کے خواب سے تھوڑی دیر کے لیے بھی انھیں بیداری نصیب ہو تو بہ آسانی ان کی سمجھ میں یہ بات

آسکتی ہے کہ قطعاً کائنات کی آفرینش میں اس کے خالق تعالیٰ اجل مجدہ نے خاص حکمتیں پوشیدہ رکھی ہیں، اور ان کی پیدائش میں عظیم الشان مصالح مضمر ہیں، جو ہمارے شعور اور ہماری بصیرتوں سے اگرچہ پوشیدہ ہوں، (لیکن واقع میں ان کے وجود سے کوئی انکار نہیں کرسکتا) کیا ہم جس چیز کو نہیں جانتے ہیں ضروری ہے کہ وہ چیز موجود بھی نہ ہو، انھوں نے اپنی ہرزہ درائیوں کی تائید میں جن جزئی مثالوں سے کام لیا ہے اور یہ ثابت کرنے کے لیے کہ دو مماثل باتوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح بلاکسی وجہ اور اولویت کے دی گئی ہے، انھوں نے پیاسے کے آگے پانی کے دو پیالوں یا بھوکے کے سامنے کی دو روٹیوں سے اپنا مدعا ثابت کرنا چاہا ہے، واقعہ یہ ہے کہ ان امور میں ایسے ترجیحی وجوہ باطنی طور پر پوشیدہ ہوتے ہیں جن سے صرف وہی لوگ ناواقف ہوسکتے ہیں جنھوں نے اتفاق و "بخت" کی دنیا میں زندگی بسر کرنے کی عادت ڈال لی ہے کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہاں اگر کوئی بات ہے بھی تو فقط اس قدر کہ ان کو " اولویت" اور "ترجیح" کا علم نہیں ہے، یہ اس سے جاہل ہیں، نہ یہ کہ واقع میں اولویت کی یہاں کوئی واقعی وجہ ہی نہیں ہے، کم از کم تحتانی مدارج کے اسباب مثلاً" ستاروں کے ساتھ حوادث کی جو نسبتیں ہیں یا افلاک کے مختلف موقف و اوضاع، یا دوسرے استعدادی حالات و ہیئات کو ان کی ترجیح میں دخل ہوتا ہے اور یہ تو ادنیٰ درجے کی بات ہے، ورنہ ان سے اوپر جو اسباب اعلیٰ کا وہ نظام جسے حق تعالیٰ نے سمجھ بوجھ کر مقدر فرمایا ہے، اور جن صورتوں اور حالتوں کے متعلق علم الٰہی میں فیصلہ ہوچکا ہے، وہاں کامل طریقے سے ان میں جنبش وسکون کے ترجیحی وجود کے اسباب وعلل موجود ہیں،

اور وہ جو انباذقلس حکیم کی جانب یہ مسلک منسوب کیا گیا ہے کہ وہ "بخت" و "اتفاق" کا قائل تھا، تو بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی گفتگو کچھ رمز اور معمے پر مبنی ہے جیسا کہ اس فلسفی کی عام عادت تھی، بلکہ قدیم فلاسفروں کا یہ عام طریقہ تھا، کہ وہ ربوبیت و لاہوتیت کے اسرار و غوامض کو " رموز" اور " مجازہ" کے رنگ میں بیان کیا کرتے تھے، بعض علماء نے اس قول کی یہ توجیہ کی ہے کہ انباذقلس دراصل صرف واجب الوجود کے فعل کے متعلق یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ افعال الٰہی کی علت خود ذات واجب الوجود ہی ہے اس کے سوا ان افعال کی کوئی اور علت غائی نہیں ہوسکتی،

کیونکہ ابناذقلس بھی تمام (حکما کی طرح) اس بات کا قائل تھا کہ جب تک شے واجب نہیں ہو لیتی (یعنی اس کا وجود عدم پر ترجیح نہیں حاصل کر لیتا) اس وقت تک موجود نہیں ہو سکتی، البتہ ان لوگوں کی ایک اصطلاح تھی کہ ماہیات کے ساتھ جو امور غیر کے ذریعے سے لاحق ہوتے ہیں یعنی بالذات ان کا لحوق ماہیتوں کے ساتھ نہیں ہوتا، ایسے امور کو یہ لوگ اپنی اصطلاح میں اتفاقیات کے نام سے موسوم کرتے تھے، اس اصطلاح کو پیش نظر رکھنے کے بعد اگر عالم کو کہا جائے کہ وہ صرف ایک اتفاقی واقعہ ہے تو اس میں کیا حرج ہے، کیونکہ اس کے معنے یہ نہیں ہیں کہ عالم خود بخود (بغیر کسی مرجح) کے موجود نہیں ہو گیا ہے، قطعاً اس کا مطلب یہ نہیں ہے اور نہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے عالم کو بغیر کسی نتیجے کے یوں ہی خرافی طور پر پیدا کیا ہے، بلکہ صاف اور واضح مطلب اس کا یہ ہے کہ عالم کے ساتھ وجود کا تعلق خود عالم کی ذات کا اقتضا نہیں ہے بلکہ اس کی موجودیت اور اس کا وجود غیر سے حاصل ہوا ہے،

اسی کے قریب قریب وہ بات ہے جو انباذقلس کے قول کی توجیہ کے متعلق میرے دل میں آئی ہے، اور وہ یہ ہے، جیسا کہ میرے طریقے سے معلوم ہو چکا ہے کہ ممکنات کی ماہیتیں اپنے موجود ہونے میں در اصل وجودوں کے ظلال اور عکوس ہیں، اور خدائی صنعت و خلق و آفرینش و ایجاد کا تعلق ہر ماہیت کے وجود کے ساتھ ہے نہ کہ خود ماہیتوں کے ساتھ اسی طرح سے اگر علت غائی کسی کی ثابت کی جائے گی تو ماہیتوں کے وجودوں کی نہ کہ خود ماہیات کی، پس واقعہ یہ ہے کہ ماہیتوں کا تحقق تو بغیر کسی غایت اور بغیر کسی ایسے فاعل کے ہوا ہے، جو اس کا فاعل بالذات ہو، بلکہ ان ماہیتوں کا وجود در اصل فاعل اور علت غائی کا محتاج ہوتا ہے، پس یہی بات تھی، جس کی تعبیر اس بے چارے نے یہ کی کہ "عالم اتفاقی چیز ہے" یعنی اس کا وقوع بالعرض ہوا ہے (بلکہ واقع میں تو صرف وجود ہے) اس کی مثال ایسی ہے جیسے عام حکما معلول اول میں اس لیے تاکہ کثیر کا صدور اس سے ممکن ہو جائے متعدد جہات اور پہلوؤں کا اضافہ کرتے ہیں، آخر اس میں کون شک کر سکتا ہے کہ واجب بالذات سے جو چیز واقعی طور پر صادر ہوئی (جیسا کہ ان حکما کی رائے ہے) وہ

معلول اول کے مختلف جہات میں سے صرف کوئی ایک ہی جہت ہو سکتی ہے مثلاً معلول اول کا وجود (دراصل واجب تعالیٰ سے صادر ہوا) باقی اس کے (یعنی معلول اول) کے دوسرے جہات مثلاً ماہیت امکان یا وجوب بالغیران سارے جہات کا صدور بالعرض اس طور پر ہوا ہے کہ ان کا کوئی ذاتی سبب نہیں تھا، ورنہ پھر ماننا پڑے گا کہ ایک امر وحدانی اور ذات یکتا سے بہت سی چیزوں کا صدور ہوا، یا موجود اوّل (یعنی حق تعالیٰ) کی ذات میں ترکیب ماننی پڑے گی، حالانکہ حق تعالیٰ اس سے منزہ اور پاک ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ قدیم فلاسفے کے کلام میں بہت سے معمّے اور چیستاں ہیں اس میں کچھ رموز اور اصطلاحات تھے، لیکن جو لوگ ان کے بعد آئے انھوں نے ان بیچاروں کی باتوں کے ظاہر پہلو کی تردید شروع کر دی اب اس کے اسباب کم فہمی وغفلت ہوں، یا ان بزرگوں کے مرتبے سے ناواقف ہونے کا نتیجہ ہو، یا اس دار فانی میں عام مخلوق پر اپنی فضیلت وبرتری کا رعب جمانا مقصود ہو،

اسی کے مقابلے میں ایک اور جماعت تھی جسے ان لوگوں کے ظاہر کلام سے دھوکا لگا، اور قائل کے معتقد ہونے کی وجہ سے انھوں نے بطور اندھی تقلید کے ان کے کلام کے ظاہری مفہوم ہی کو اپنے ایمان ویقین کا جز قرار دیا، اور کھلے لفظوں میں انھوں نے "بخت" و "اتفاق" کا ڈھول پیٹنا شروع کیا، نتیجہ یہ ہوا کہ یہ لوگ گمراہ ہوئے اور بڑی دور دراز گمراہیوں میں مبتلا ہوئے حالانکہ ان غریبوں نے یہ نہ جانا کہ پیروی صرف یقینی برہان یا کشف کی کی جاتی ہے، اور حقائق کا علم صرف الفاظ کے گورکھ دھندوں سے حاصل نہیں ہو سکتا، کیونکہ الفاظ اور لغات کے طبائع بہت مختلف ہوتے ہیں،

چند مشکلات اور ان کی مشکل کشائیاں

اتفاق کے جو لوگ قائل ہیں اپنے دعوے کے ثبوت میں چند دلائل پیش کرتے ہیں :-

پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر اشیا کے وجود کو کسی علت کی تاثیر کا نتیجہ قرار دیا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ تاثیر اثر پر اس کے وجود کے حال میں ہوتی ہے یا عدم کے حال میں، ظاہر ہے کہ پہلی

صورت تحصیل حاصل ہے، اور دوسری صورت دو نقیضوں کے اجتماع کو مانتا ہے،

اس شبہے کا حل یہ ہے کہ ان دو باتوں میں فرق سمجھا دیا جائے، یعنی ایک بات تو یہ ہے کہ اثر کا اپنے حصول کے زمانے میں ہونا، یہ اور بات ہے، اور اثر کو بشرط حصول فرض کرنا، یہ امر دیگر ہے، پہلی صورت میں حصول کی حیثیت صرف ظرف کی رہتی ہے، اور دوسری صورت میں حصول سبب اور شرط بن جاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ پہلی صورت میں کوئی محال لازم نہیں آتا، بلکہ موثر کا بحیثیت موثر کے اپنے اثر کے ساتھ ٹھیک یہی تعلق ہوتا ہے، کیونکہ کوئی سی بھی علت موثرہ ہو، اپنے معلول کے ساتھ اس کا ایک زمانے میں ہونا یا جو چیز زمانے کے حکم میں ہو، اس میں اس طرح اس کا ہونا ناگزیر ہے، کہ وجوداً علت اپنے معلول سے جدا نہیں ہوسکتی، اور علت موثرہ کا اپنے معلول میں تاثیری عمل معلول کے حصول کے وقت ہوتا ہے، لیکن اس طور پر کہ معلول کو خود نفس اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے، ورنہ اگر معلول کو اس حیثیت سے فرض کرلیا جائے کہ معلول حاصل ہوچکا، یعنی اثر کو بشرط الحصول مانا جائے گا، تو یقیناً اس وقت پہلی خرابی (تحصیل حاصل والی لازم آجائے گی) یا اگر معلول کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے، کہ ابھی وہ حاصل نہیں ہوا ہے، یعنی اثر کے عدم حصول کو تاثیر کے لیے شرط ٹھیرایا جائے گا تو دوسری خرابی لازم آجائے گی،

خلاصہ یہ ہے کہ علت کی تاثیر ٹھیک اس وقت ہوتی ہے جب کہ وہ اثر حاصل ہو رہا ہے، اور خود اسی تاثیر کی وجہ سے حاصل ہو رہا ہے، پس یہاں کسی ایسے حاصل کی تحصیل کی جاتی ہے، جو اسی تحصیل سے حاصل ہو رہا ہے، نہ کہ کسی اور تحصیل کے ذریعے سے، اور اس میں محال ہونے کی کیا بات ہے، اس شبہے کا جواب ایک اور طریقے سے دیا جاسکتا ہے، یعنی پوچھا جاتا ہے کہ سائل نے جو یہ سوال کیا تھا کہ تاثیر اثر کے حصول کے وقت ہوتی ہے اس میں "حصول کے وقت" سے کیا مطلب ہے، اگر یہ غرض ہے کہ اثر اور موثر میں وجودی طور پر معیت اور رفاقت ضروری ہے تو ہم یہ مان لیتے ہیں کہ تاثیر اثر کے وجود کے

وقت ہوتی ہے،

اور اگر یہ مطلب ہے کہ اثر و موثر میں ایسی ذاتی معیت ہونی چاہیئے جو عقلی لحاظ و تحلیل سے پیدا ہوتی ہے تو اس وقت ہم اس شق کو تسلیم کرتے ہیں کہ تاثیر اثر پر نہ اثر کے وجود کے حال میں ہوتی ہے اور نہ اس کے عدم کے حال میں، لیکن اس کے بعد دونوں خرابیوں میں سے ایک خرابی بھی پیش نہیں آتی کیونکہ معلول کی ماہیت میں علت کی تاثیر بحال وجود جو ہوتی ہے تو وہ اس حیثیت سے نہیں ہوتی کہ معلول کی ماہیت کو موجود یا معدوم فرض کیا جائے بلکہ صرف اس حیثیت سے کہ معلول کی ماہیت کو صرف ماہیت کے اعتبار سے پیش نظر رکھا جائے، اور ماہیت کو جب اس حیثیت سے تصور کیا جائے تو اس کے اور علت کے درمیان کوئی ذاتی اور لزومی مقارنت اور معیت نہیں ہوتی، رہی ماہیت سو اس کو جب موجود یا معدوم فرض کیا جائے، تو ظاہر ہے کہ علت کے وجود اور عدم سے اس کا مرتبہ نیچے ہو جاتا ہے اور ماہیت کو علت سے جو مقارنت اور تعلق ہوتا ہے وہ اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ ماہیت کا خارج میں وقوع پذیر ہونا مانا جائے اس جواب میں ذرا غور سے کام لو،

(یہ جواب تو سنجیدہ لوگوں کی جانب سے دیا جاتا ہے) لیکن جھگڑالوؤں نے جواب کے متعلق ایک اور راہ اختیار کی ہے، وہ کہتے ہیں:۔

کہ علت کی تاثیر اثر میں بحالت حدوث اثر ہوتی ہے، یہ لوگ کہتے ہیں، کہ اثر کا یہ حال یعنی حالت حدوث نہ وجود کی حالت ہے اور نہ عدم کی،

ان میں بعضوں نے غباوت میں ترقی کر کے یہاں تک جرأت دکھائی کہ علت و معلول کی باہمی مقارنت ہی کی ضرورت کا سرے سے انکار کر دیا، اور آواز کی مثال کو اپنے دعوے کی دلیل میں پیش کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ دیکھو! آواز کا وجود جس آن میں ہوتا ہے، یہ قطعاً اس آن کے بعد آتی ہے جس میں اس کا صدور آواز والے سے ہوتا ہے،

دوسری دلیل بخت و اتفاق کے مدعیوں کی یہ ہے کہ علت کی تاثیر معلول کی کس چیز میں ہوتی ہے؟ معلول کی ماہیت میں ہوتی ہے یا وجود میں؟ یا ماہیت کا اتصاف وجود کے ساتھ جو ہوتا ہے علت کی تاثیر کا تعلق اسی اتصاف

کے ساتھ ہوتا ہے؟

کہتے ہیں کہ ان تین شقوں میں سے پہلی شق تو اس لیے محال ہے کہ جس چیز کا تعلق غیر سے ہوا کرتا ہے یقیناً اس کا عدم بھی غیر کے عدم سے ہوگا، حالانکہ ماہیت کی خود اس کی ذات سے نفی کرنی یعنی سلب النفس عن نفسہ محال ہے، اور دوسری شق میں یہ خرابی ہے کہ ایسی صورت میں وجود اس وقت وجود باقی نہیں رہے گا جس وقت تاثیر کو معدوم فرض کیا جائے، اور یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ مثلاً انسان پر باوجود انسان ہونے کے یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ "وہ انسان نہیں ہے"، بلکہ یہاں صرف انسان منتفی اور معدوم ہو جاتا ہے، اور انسان باقی نہیں رہا، کیونکہ اس خیال کا ازالہ اس طرح کیا جاتا ہے کہ انسان کی نفی خود قضیہ ہے، اور قضیے[1] کے لیے ضروری ہے کہ اس کا موضوع حکم لگانے کے وقت متقرر اور ثابت ہو، پس ایسی صورت میں جس کو خانی تسلیم کیا گیا ہے وہی ثابت ہو جاتا ہے، اور لازم آتا ہے کہ ایک ہی چیز ثابت بھی ہو اور منتفی بھی ہو، متقرر بھی ہو، اور غیر متقرر بھی ہو، پس اگر وجود میں اسی قسم کی گفتگو کی جائے گی تو اس کے سوال و جواب کی بھی یہی شکل ہوگی،

اور تیسری شق اس لیے درست نہیں ہے کہ اتصاف تو صرف عقل کا ایک ذہنی اختراع اور ذہن کی ایک تحلیلی چیز ہے، بھلا ایسے اعتباری اور فرضی امر کو تمام مخلوقات اور صوادر میں اول قرار دینا کہاں تک جائز ہو سکتا ہے،

رہا اتصاف کا امر اعتباری ہونا سو ظاہر ہے، کہ اس کا ثبوت طرفین کے ثبوت پر مبنی ہے، کیونکہ وہ ایک نسبی اور اضافی شے ہے، نیز اتصاف بھی تو بالآخر ایک قسم کی ماہیت ہی ہے، تو سوال پھر پلٹ کر اسی میں جاری ہو جائے گا یعنی پوچھا جائے گا کہ جاعل کا اثر خود اتصاف ہے یا اس کا وجود ہے یا اتصاف کی ماہیت کا وجود کے ساتھ جو اتصاف ہو، وہ اتصاف ہے،

اسی طرح بات اتصاف کی اتصاف میں مسلسل دراز ہوتی چلی جائے گی، اور یہاں تک دراز ہوگی کہ تسلسل لازم آجائے گا،

---

[1] ۔ محشی نے اعتراض کیا ہے کہ سالبۂ بسیطہ کے لیے ایسا دعویٰ عجیب ہے ۱۲

عام طور پر اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ جعل اور فعل کا تعلق مثلاً نفس انسان کے ساتھ ہوتا ہے، پھر اس پر وجود اور اتصاف وغیرہ آثار کا ترتب ہو جاتا ہے کیونکہ عوام کے خیال میں یہ دونوں چیزیں اعتباری ہیں، اور ان کا اصلی مصداق و منشاء انتزاع نفس ماہیت ہے جو دراصل جاعل سے صادر ہوئی ہے، اگرچہ انسان خود اس لیے انسان نہیں ہے کہ کسی دوسرے نے انسان کو انسان بنایا ہے، یعنی انسان کا انسان ہونا غیر کی تاثیر کی بدولت نہیں ہے، لیکن انسان کی نفس ماہیت یہ بیشک غیر سے ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مجرد انسان وہ ذات جو بسیط ہے یہ علت کا اثر ہے نہ کہ کوئی ایسی ترکیبی حالت اثر ہے جو ذات انسان اور اس کی علت کی باہمی آمیزش سے یا وہ ترکیبی حالت جو انسان کی ذات اور کسی غیر کی ترکیب سے حاصل ہوئی ہو، جیسے ہمارا یہ قول کہ "انسان انسان ہے" یا "انسان موجود ہے"، تو ظاہر ہے کہ اس میں انسان خود اپنی ذات کی بدولت انسان ہے، لیکن خود اس کی ذات غیر کا نتیجہ ہے، اور دونوں باتوں میں جو فرق ہے ظاہر ہے، پس اگر انسان کو بسیط طور پر فرض کیا جائے تو اس فرض کی بنا پر انسانیت اس کے لیے واجب ہو جائے گی، اور یہ وجوب اس فرض پر مرتب ہو گا، اور اب موثر کی تاثیر اس میں ممتنع ہو جائے گی، کیونکہ کسی چیز کا وجوب اس کے منافی ہے، کہ کسی غیر کی جانب اس امر میں اس کو احتیاج ہو، جو اس کے لیے ذاتاً خود واجب ہوئی ہو، نیز جس چیز کا مجعول ہونا فرض کر لیا گیا پھر اسی کا جعل بھی تو محال ہے، لیکن انسان کی نفس ذات کو فرض کرنے سے پیشتر یہ ممکن ہے کہ متاثر خود اس کی نفس ذات کو قرار دیا جائے، اور تمھیں اس کا اختیار حاصل ہے کہ تم یہ حکم کرو کہ انسان کی ذات واجب ہے، اور وجوب سے تمھاری مراد وہ وجوب ہو، جس کا ذکر پہلے ہوا، خصوصاً معقولات کے میزان میں وجوب سابق اور لاحق میں فرق واضح ہو چکا ہے، لوگ عموماً اس معاملے میں بسا اوقات غلطی میں مبتلا ہو جاتے ہیں جس کا منشاء وہ لفظی اشتراک ہے کہ بعض دفعہ علت کا اطلاق اس چیز پر بھی کر دیا جاتا ہے جو واقعے میں علت نہیں ہے، مثلاً علت کی جانب سے انسان کا واجب ہونا، یہ اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ انسان بجائے خود بھی واجب ہو، اسی طرح انسان کا علت کی طرف محتاج ہونا اس

اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ انسان خود اپنی ذات کی طرف بھی محتاج ہے پس انسان کا غیر سے پیدا ہونا' یہ اس امر پر دلالت نہیں کرتا کہ اس غیر کے مرتفع ہو جانے کی وجہ سے انسان انسان باقی نہیں رہتا' ہاں! وہ اس پر ضرور دلالت کرتا ہے کہ انسان کا انسان ہونا' یہ اس وجہ سے ہوا کہ انسان کا حصول غیر سے ہوا' اسی طرح وجود کے مجعول اور مخلوق ہونے کے متعلق گفتگو کا سلسلہ جاری کیا جا سکتا ہے' جیسا کہ میں نے مذہب اختیار کیا ہے'

لیکن متاخرین نے پچھلے دنوں میں ماہیت ہی کی مجعولیت کا مسلک اختیار کر لیا ہے عنقریب تمہارے سامنے اس مسئلے کے متعلق تحقیقات کا وہ حصہ پیش کیا جائے گا جو مجھے عالم مکاشفہ اور اسرار کے سرچشمہ سے حاصل ہوا ہے'

مگر عام طور پر مشائیوں نے جواب میں تیسری شق کو اختیار کیا ہے' یعنی تاثیر کا تعلق اس موصوفیت کے ساتھ ہوا ہے جو ماہیت اور وجود کے درمیان ہے اور انھوں نے اپنے کلام کی توجیہ یوں کی ہے کہ ہمارا مقصود یہ ہے کہ جاعل کا اثر ایک ایسا امر مجمل ہے جس کی تحلیل عقل موصوف' صفت' اور اس اتصاف کی شکل میں کرتی ہے جس کے ساتھ موصوف کا تعلق صفت کے ساتھ ہوا' پس انسان میں جاعل کا اثر مثلاً "انسان موجود ہے" اس قضیے کا مصداق ہے' ورنہ جاعل بالذات کا اثر نہ انسان کی صرف ماہیت ہے اور نہ اس کا وجود ہی فقط ہے' بلکہ دراصل اس کا اثر وہ "ترکیبی چیز" ہے جس کی تعبیر "وجود کے ساتھ ماہیت کا اتصاف" کے الفاظ سے کی جاتی ہے' اور یہ اتصاف بالوجود اگرچہ ایک ذہنی امر ہے' لیکن یہ ان اعتبارات میں سے ہے جو واقعے کے مطابق ہیں' اس لیے ضرور ہے کہ عقلی اعتبار کے سوا اس کے لیے کسی اور چیز کو سبب قرار دیا جائے' یعنی وہی جو ماہیت کا سبب ہے'

اور جس بات کا میں نے ذکر کیا ہے اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ گزشتہ بالا تقسیم کا حصر شکستہ ہو جاتا ہے' کیونکہ وہ موصوفیت جو فاعل کی تاثیر پر مرتب ہوتی ہے اس کے متعلق یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کو اس معنی میں لیں کہ وہ ایک ایسا معنی ہے جو تصور میں غیر مستقل ہے بلکہ طرفین کے ملاحظے کا وہ آئینہ

اور ارتباطی معانی کو جب ارتباطی معانی کے اعتبار سے فرض کیا جائے تو یہ ناممکن ہے کہ ذہن کا اس کی طرف بالاستقلال التفات اور تصور ہو، جیساکہ میں پہلے بھی اشارہ کر چکا ہوں، لیکن اگر التفات کو نئے سرسے شروع کیا جائے، یعنی اس نقطۂ نظر سے نہیں کہ وہ ارتباط کا صرف آلہ ہے بلکہ اس کو ایک ایسا مفہوم بنا لیا جائے جس کے بعد وہ ایک مستقل امر معقول بن جائے، اور طرفین سے بالکل ایک جداگانہ حقیقت اس کی قرار دیجائے تو اس وقت وہ بھی اس امر میں کہ جاعل کے ساتھ اس کا تعلق کیا ہے، اور کس حیثیت سے وہ ان امور میں سے ہے جس میں مذکورۂ بالا احتمالات پیدا ہو سکتے ہیں، اس امر میں وہ بھی منجملہ دیگر ماہیات مستقلہ کے ہو جائے گا۔

فصل اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا کہ ممکن کے عدم کو سبب کی جانب کس قسم کی احتیاج ہوتی ہے، اس معاملے میں کبھی شک اندازی کرتے ہوئے یہ تقریر کی جاتی ہے کہ ممکن کے عدم کو اس کے وجود پر رجحان اگر کسی سبب کی وجہ سے ہوگا تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ عدم میں بھی تاثیر ہو سکتی ہے، حالانکہ عدم تو صرف "نیستی مطلق" کا نام ہے، کسی چیز کی طرف اس کا استناد و انتساب ناممکن ہے، نیز تمہارا یہ قول کہ ممکن کا عدم اس عدم کا معلول، یا اس عدم کی طرف مستند ہوتا ہے جو اسی ممکن کے وجود کی علت کا ہو اس قول کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ عدموں اور نیستیوں میں بھی باہم امتیاز تسلیم کیا جائے، اور ان کو ایسی ہویات اور ایسے اشخاص کا رنگ دیا جائے جن میں بعض علت ہے اور بعض معلول، اور جہاں باہمی تمائز و امتیاز، اولویت و افضیلیت نہ ہو، وہاں نہ علیت ہو سکتی ہے نہ معلولیت،

اس شک کا ازالہ اس طرح کیا جاتا ہے کہ ممکن کا عدم صرف نفی، اور نیستی نہیں ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ عقل ممکن کی ماہیت کو تصور کرتی ہے اور اس کے بعد اس کی طرف وجود یا عدم کا اضافہ کرتی ہے، اور ماہیت کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے حصول اور عدم حصول سے خالی پاتی ہے، خواہ یہ معاملہ ذہن کے اعتبار سے کیا جائے یا خارج کے لحاظ سے، بہرحال ان دونوں معانی کے انتساب کے بعد پھر عقل حکم کرتی ہے کہ یہ ماہیت کسی دوسرے کی

محتاج ہے، اور جس طرح کسی ماہیت کے وجود میں علت کی تاثیر کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ علت ماہیت کے اندر کسی چیز کو اس طرح شریک کرتی ہے کہ فی الحقیقت ماہیت اس چیز کی حامل ہے، یا اس کے ساتھ واقع میں متصف ہے، بلکہ علت تو دراصل ایک ایسی چیز کی آفرینش اور ابداع کرتی ہے جس کا نام وجود ہے، پھر یہ وجود نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ماہیت والا ہوتا ہے جس میں کسی شے کی تاثیر وغیرہ کو دخل نہیں ہوتا، میرے اس مسلک کی بنیاد پر جسے تم سمجھ چکے ہو، گویا ماہیت وجود کے رنگ سے رنگین اور اس کے نور سے اس وقت تک منور رہتی ہے جب تک وجود ہے،

بجنسہ عدم میں بھی علت کی تاثیر کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہیں کہ علت کسی ایسی بات کو پیدا کرتی ہے جس کا ماہیت کے ساتھ ایک قسم کا اتحاد ہوتا ہے، یعنی اتحاد بالعرض، ہاں! عقل کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ ممکن کی ماہیت کا تصور کرے اور اس کی طرف عدم اور وجود کے مفہوموں سے کسی مفہوم کا اضافہ علت کے وجود یا عدم کے تصور کے سبب سے کرے، یعنی اسباب کے علم کی جہت سے یہ انتساب کیا جائے، جس کا نام برہان لمی ہے، یا ان آثار کی بنیاد پر کرے جو کسی شے پر مرتب ہو کر اس کے وجود پر دلالت کرتے ہیں، یا ان آثار کا عدم اس شے کے عدم پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ اس برہان میں ہوتا ہے جس کو ان کے نام سے موسوم کرتے ہیں، بہر حال اس سے یہ معلوم ہوا کہ عدم کا مرجح بھی وجود کے مرجح کے مانند ایسی ہی چیز ہوتی ہے جس کو وجود کا کچھ نہ کچھ حصہ ملا ہو، نہ کہ عدم کی ذات صرف عدم کی حیثیت سے مرجح ہوتی ہے، البتہ وجود اور عدم کے مرجحوں میں اگر کچھ فرق ہوتا ہے تو صرف اس قدر کہ وجود کے مرجح کے لیے ضروری ہے کہ وہ نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ایک امر مستقل اور حاصل شدہ ہو، جس میں کسی فرض و اعتبار کو قطعاً دخل نہیں ہے، بخلاف عدم اور بطلان کے مرجح کے کہ وہ صرف ایک مجرد ذہنی اور عقلی چیز ہوتی ہے جس کے لیے عقلی ملاحظے سے قطع نظر کرنے کے بعد کسی قسم کا تقرر و تحصل نہیں ہے،

پس علت کا عدم اگرچہ محض نیستی اور صرف عدم ہی ہوتا ہے، لیکن پھر بھی

عقلی ملاحظے کی حیثیت سے اس کو ثبوت کا ایک حصہ ضرور میسر ہو جاتا ہے، اور عقلی ترجیح کے لیے اتنا بھی کافی ہے، اور اس بنیاد پر یہ حکم کرنا جائز ہو سکتا ہے کہ معلول کا عدم، ذہن اور خارج میں اس کا تابع ہو سکتا ہے، لیکن ان دونوں یعنی خارجی اور ذہنی طور پر تابع ہونے کے اسباب ہر ایک کے مختلف ہیں، خارج میں معلول کا عدم علت کے عدم کا تابع بایں معنی ہوتا ہے کہ دونوں کا جس طرح وہ دونوں ہیں، خارج میں نیست اور بطلان محض ہونے میں ایک حال ہے ایسا ایک حال کہ دونوں کی کسی قسم کی کوئی خبر خارج میں نہیں ہے، حتیٰ کہ ان کے سلبی ہونے کا بھی کوئی اثر خارج میں نہیں ہے لیکن معلول کے عدم کا علت کے عدم کا ذہن میں تابع ہونا اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ علت کے عدم کا تصور اور اس پر علت ہونے کا حکم لگانے کے بعد یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ معلول کے عدم کا تصور اسی کے ساتھ ہو اور اس پر معلولیت کا حکم لگایا جائے، اور معلول کے عدم کا تصور صرف یہ چاہتا ہے کہ علت کے عدم کا تصور اس کا تابع ہو، اور اس کے ساتھ لپٹا ہوا ہو، لیکن یہاں یہ نہیں ہوتا کہ عدم معلول کے حکم کے بعد علت کے عدم کا حکم لگانا بھی ضروری ہو جائے،

خلاصہ یہ ہے کہ نیستیوں اور اعدام میں باہمی امتیاز ان کے عقلی مفہومات اور ذہنی صورتوں کی بنیاد پر کسی نہ کسی وجہ سے ہو جاتا ہے، اور اتنا اس کے لیے کافی ہے کہ ان اعدام میں سے کوئی دوسرے عدم کے لیے مرجح بن جائے، البتہ ان اعدام کا بحیثیت اعدام کے باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہونا محال ہے اور یہ بات یہاں لازم نہیں آتی،

اجمالی خلاصہ

امکانی ماہیتوں اور ایسے اعیان جو تقرر پذیر ہو چکے ہیں ان کے کچھ عقلی حالات اور ایسے اعتبارات ہوتے ہیں، جو ان کے وجود پر مقدم ہوتے ہیں اور یہ حالات و اعتبارات ایسے ہوتے ہیں جن میں بعض بعضوں کی طرف صرف عقلی لحاظ میں اس طرح منسوب ہوتے ہیں کہ خارج میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی جسے ان کا مقابل قرار دیا جائے اور ہمارے مسلک کی رو سے خارج میں وجود کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا، اس کے بعد عقل ماہیت کا اس طور سے تصور کرتی ہے، کہ

اس کو وجود کے ساتھ ساتھ پاتی ہے، اور مفہوم کے لحاظ سے ماہیت کو وجود کے مفہوم سے جدا سمجھتی ہے، نیز نفس ماہیت کو بجائے خود وجود اور عدم سے بالکل معرّا پاتی ہے، نہ اس میں ان دونوں کی ضرورت کا اقتضا ہوتا ہے، اور نہ ان کی عدم ضرورت کا ایسا اقتضاء ہوتا ہے، جسے قضیۂ معدولہ کا حکم قرار دیا جائے اس کے بعد عقل حکم کرتی ہے کہ ماہیت کو ان دونوں میں سے (یعنی وجود و عدم میں سے) ایک کی طرف ایسی حاجت ہے کہ ان میں سے ایک کی جانب ترجیح دینے کے لیے ایک اور امر کی ضرورت ہے، جو ماہیت کی ذات کے سوا ہو،

پس اس سے معلوم ہوا کہ ماہیت پہلے ممکن ہوتی ہے، پھر محتاج، پھر کوئی اس میں ایجاب پیدا کرتا ہے، اس کے بعد وہ خود واجب ہو جاتی ہے، (اور یوں اس کے وجود کو عدم پر ترجیح حاصل ہو جاتی ہے، (اور ماہیت کے اس حال کو سامنے رکھنے کے بعد) اب سمجھ میں آسکتا ہے، کہ یہ اس امر کے منافی نہیں ہے کہ وجود کو (حق تعالیٰ سے) صادر ہونے والی چیزوں میں اول قرار دیا جائے اور اسی کو ماہیت کی اصل ٹھیرایا جائے، کیونکہ اس قسم کا موضوع اور محکوم علیہ وجود ہے، اور جو پہلے ذکر کیا گیا اس میں پیش نظر ماہیت کا وہ حال تھا جو وجود کی طرف یا وجود کے فاعل و جاعل کی طرف منسوب کرنے کے بعد اس کے لیے ثابت ہوتا ہے، اور یہ اسی قسم کی بات ہے جو کہا جاتا ہے کہ بسا اوقات ایک چیز وجود رابطی کے اعتبار سے اسی چیز سے متاخر ہوتی ہے جو اپنے فی نفسہ وجود کے لحاظ سے اس پر مقدم تھی یا جیسا کہ علم طبیعی میں مبدء حرکت کے وجود کو حرکت کے اثبات کے بعد ثابت کرتے ہیں، یا دوری حرکت کے ثابت کر لینے کے بعد اس محرک کے وجود پر دلیل قائم کرتے ہیں جو خود متحرک نہ ہو، اور غیر محدود قوت و قدرت کا حامل ہو، اور یہ اس لیے کیا جاتا ہے کہ جسم کا یہ حال کہ وہ ایک تغیر پذیر ماہیت کے اندر رہ کر پایا جا رہا ہے اس کے اس حال پر مقدم ہے کہ وہ ایسا مبدء محرک والا بھی ہے، جو واجب بالذات ہے، اور لامحدود قوت کا مالک ہے باوجودیکہ واجب بالذات کو ظاہر ہے کہ تمام اشیاء پر تقدم حاصل ہے، پس اسی طرح ان دو باتوں میں بھی کوئی تناقض نہیں ہے،

یعنی یہ کہ وجود تو نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ماہیت پر مقدم ہے، اور ماہیت کے حالات خود ماہیت سے متاخر ہیں، اور ماہیت کے ان مراتب سابقہ سے بھی متاخر ہیں جو وجود اور ماہیت کے باہمی ارتباط اور تعلق کی بنا پر پیدا ہوئے ہیں،

یادداشت اور تبصرہ

تم پر ہم واضح کر چکے ہیں، اور عنقریب اور ظاہر کریں گے کہ کسی قسم کا کوئی کلی مفہوم ہو خواہ وہ ذاتی ہو یا عرضی کسی طرح سے اس جاعل قیوم کا اثر نہیں قرار پا سکتا، جو بالذات موجود ہے تو اب تم کو چاہئے کہ علت کی جانب بالذات کسی چیز کو منسوب نہ کرو، لیکن صرف وجود کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے خواہ اس وجود کو حدوث کے ساتھ موصوف کیا جائے یا بقا کے ساتھ، بلکہ وہ وجود جو باقی ہے اس کو حادث وجود کے اعتبار سے غیر کی ضرورت زیادہ شدید ہے، جب کہ دونوں اس غیر کے محتاج ہوں،

اور وجود حادث کے معنی کی تحلیل یوں کی جائے کہ وہ عدم سابق اور وجود کا نام ہے اس تحلیل کے ذریعے تم یہ جان سکتے ہو کہ عدم کسی ایسی علت کی طرف جو موجود ہو بالذات مستند اور منسوب نہیں ہوتا، اور ایسے وجود کا عدم کے بعد ہونا یہ اس وجود کی شخصی ہویت کے لوازم میں ہے، اب غیر سے تعلق کس کا رہا؟

پس ثابت ہوا کہ جاعل اور فاعل کی صنعت اور کاریگری، وجود کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے، پھر ایسا وجود جو خود اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے، یعنی وہ وجود جو فی نفسہ ہے حدوث کے ساتھ متصف ہوتا ہے، لیکن یہ اتصاف نہ کسی غیر کا اقتضاء ہوتا ہے، اور نہ خود اس وجود کی ذات اس کی مقتضی ہوتی ہے اس کی مثال ایسی ہے کہ جسم مثلاً اپنے وجود کے اعتبار سے علت کے ساتھ تعلق رکھتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ جسم خود اپنی ذات کی حیثیت سے مطلقاً لازمی طور پر متناہی ہونے کی صفت سے بھی موصوف ہے، یا جس طرح ممکن ماہیتوں کا حال ہے کہ وہ اپنے وجود کی علت کی طرف اس لیے محتاج ہوتی ہیں کہ ان کو عدم اور وجود کی طرف مساوات کی نسبت ہوتی ہے، لیکن ماہیت کو اپنی علت سے

جو چیز ملتی ہے وہ صرف وجود کی صفت ہوتی ہے، لیکن یہ بات کہ خود وہ ماہیت یا اس کا وجود بطلان اور نیستی کے بعد ہے، خواہ یہ بعدیت زمانی ہو یا ذاتی اس کو علت سے کیا تعلق، الغرض ماہیت کا اس طرح سے ہونا یہ بجائے خود ایسی ضروری اور بدیہی بات ہے کہ جس کے اثبات کے لیے کسی سبب اور علت کی ضرورت نہیں، پس اسی طرح وجود کو جو علت کی طرف حاجت ہے یا وجود کا تقوم اسی علت سے حاصل ہوتا ہے، یہ کس حیثیت سے ہوتا ہے؛ محض اس لیے کہ ایسا وجود بجائے خود نفس اپنی شخصی ہویت کے اعتبار سے ایک کمزور اور ایسا ظلی وجود ہے جس کو صرف تعلقی وجود کہہ سکتے ہیں، (یعنی جب تک غیر سے اس کا تعلق نہ ہو وہ کچھ نہیں ہے) پس جو چیز مستفاد ہوتی ہے وہ وجود ہی کی کمزوری اور ناتواں ذات ہے، لیکن اب اس وجود کا حدوث و قدم کے ساتھ موصوف ہونا (علت سے اس کو کیا سروکار ہے) قریب قریب یہی وہ بات ہے جو بعض متاخرین علماء کے کلام کے اندر اس شکل میں پائی جاتی ہے،

"متعلق ہونا ذات کا اس غیر کے ساتھ جو اس ذات کا مقوم ہے"

"بس یہی چیز ہے جو غیر سے مستفاد ہوتی ہے جس طرح غیر سے مستغنی ہونا یہی چیز اس ذات کی مقوم ہوتی ہے جو بالذات واجب الوجود ہے" پس یہ جائز نہیں ہوسکتا کہ وہ ذات جو محتاج اور مفتقر تھی وہ دائمی طور پر مستغنی اور بے نیاز ہو جائے، اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وہ جو تمام اشیاء سے مستغنی تھا (ابدی) طور پر محتاج و فقیر ہو جائے اگر ایسا ہو گا تو حقائق میں انقلاب لازم آئے گا"

اور یہ بات ہمارے اس مسلک کی بنیاد پر جس کا ذکر مسلسل کرتا چلا آرہا ہوں بہت زیادہ واضح ہے، یعنی میں نے جو یہ راستہ اختیار کیا ہے کہ ممکن کو جاعل کی طرف احتیاج اس کے اس وجود کی بنیاد پر ہوتی ہے جو فاعل کے وجود سے تقوم پذیر ہوتا ہے، نہ کہ یہ احتیاج ممکن کی ماہیت کی وجہ سے ہے، پس فاعل کے ساتھ جو بالذات مرتبط ہے وہ صرف وجود ہے، اور فاعل کے ساتھ اس کا یہی ارتباط اس کا مقوم بھی ہے، یعنی اس کے وجود کو بغیر فاعل کے وجود کے تصور نہیں کرسکتے، اگر ایسا نہ ہو گا (یعنی ممکن کے وجود کو فاعل کے ساتھ مرتبط نہ مانا جائے)

تو یہ وجود، یہ وجود باقی نہیں رہتا، جیسا کہ بجنسہ یہی حال اس وجود کا ہے جو کسی غیر کے ساتھ متعلق نہیں ہے، کیونکہ اس وجود کو (جو غیر کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا) اگر اس کو غیر کے ساتھ احتیاجی تعلق عارض ہو جائے تو اس وقت وہ وجود وہ وجود باقی نہیں رہتا، پس تعلقی وجود کے لیے افتقار ابداً ازلاً لازم ہے، خواہ حدوث کے وقت، یا استمرار و بقا کا زمانہ ہو، اس کو اپنی بقا کے وقت بھی اسی قسم کی احتیاج بغیر کسی تفاوت کے رہے گی، جیسی کہ حدوث کے وقت تھی، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ (ممکن) کے وجود کا عدم و نیستی کے بعد ہونا یہ فاعل کا اثر ہے، یا اس کی ہستی کا کسی سابق ہستی کے بعد ہونا یہ فاعل کا اثر ہے، بلکہ یہ باتیں تو وجود کے ایسے لوازم میں ہیں، جو اس کے لیے بغیر جعل جاعل اور تاثیر کے ثابت ہیں جیسا کہ ابھی گذر چکا کہ جو چیز مجعول ہوتی ہے اور جو جاعل کا اثر ہے وہ خود نفس وجود ہے نہ کہ یہ بات کہ فاعل نے اس وجود کو لوازم والا بنا دیا، جن میں سے ایک لازم یہ ہے کہ وہ (ممکن) غیر ازلی ہے

پس حق تعالیٰ کا کام اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ وہ اشیاء پر وجود کے نور کا افاضہ فرما رہا ہے، اور اسے مسلسل دوام بخش رہا ہے، اس کی حفاظت و نگرانی فرما رہا ہے، اور ان میں جو بقاء کی صلاحیت رکھتے ہیں ان کو اس حد تک بقا بھی عطا کر رہا ہے جس حد تک وہ اس کے تحمل کی گنجائش اپنی تشخصی ہویت کے اعتبار سے رکھتے ہیں

لیکن ان (ممکن موجودات) کی کوتاہیاں، ان کے نقائص تو یہ ان کے لیے خود ان کی اپنی ذات کی جانب سے ہیں، ایک دور کی مثال اس کی یہ ہو سکتی ہے کہ جیسے آفتاب ان اجسام پر جو اس کے سامنے ہیں نور پاشی بغیر کسی بخل اور روک کے کر رہا ہے، اب اگر بعض اجسام کسی اوٹ اور حجاب کی وجہ سے آفتاب کی روشنی سے محروم ہیں تو یہ محرومی خود ان کی اپنی ذات کی طرف سے ہے نہ کہ آفتاب کی طرف سے، پس ذات احدی وہ ممکنات کے ہیکلوں کو مسلسل روشن فرما رہا ہے اور نیستی اور عدم کی رات سے ان کو وجود اور ہستی کے دن میں کھینچ کھینچ کر لا رہا ہے، اور یہ عمل اس طرح جاری ہے کہ اگر وہمی فرض کے طور پر ایک لمحے کے لیے یہ مانا جائے

کہ حق تعالیٰ نے وجود کے افاضے کو روک دیا تو ساری کائنات اپنی ازلی تاریکی کی طرف پلٹ پڑے گی، پس کتنی پاک ذات ہے اس کی جو اتنا بڑا زوردار اور قدرت والا حکیم ہے کہ آسمانوں اور زمین کو اس طرح تھامے ہوئے ہے کہ وہ ٹل نہیں سکتے، اور اگر وہ ٹل جائیں تو پھر کون ہے جو حق تعالیٰ کے بعد انہیں روک سکے،

اور کتنی بیہودہ اور لچر بات وہ ہے جو بعضوں کی طرف منسوب ہے کہ آسمان و زمین اور جو کچھ ان کے اندر ہے ان کے قیوم کی طرف عالم کو صرف اپنے حدوث میں احتیاج ہے نہ کہ اپنی بقا میں، یہاں تک کہ ان میں بعضوں نے اپنی جہالت و عناد میں ترقی کرکے اس حد تک یاوہ گوئی سے کام لیا ہے اور کہا

کہ "اگر باری عز اسمہ (العیاذ باللہ) کا عدم جائز ہوتا تو اس کا
عدم وجود عالم کے حق میں کچھ مضر نہیں ہے، کیونکہ خدا کے احداث سے عالم کا
حدوث ہو چکا" (اس کے بعد اب عالم کو خدا کی کیا ضرورت ہے)

ظاہر ہے کہ یہ ڈھٹائی جہل اور اعتقاد کی تباہی ہے ماسوا اس کے ہر علت ذاتی کا سلسل اپنے معلول کے ساتھ وجوداً اور دواماً رہنا ضروری ہے، جیسا کہ علت و معلول کے مباحث میں ہم اس کا ذکر عنقریب کریں گے،

ان کے (تردیدی) شواہد میں ایک مثال یہ ہے کہ آگ کی وہ حرارت جو اس کے جوہر یعنی اس کی صورت سے فائض ہو کر اپنے ارد گرد کے اجسام کو گرم کر رہی ہے یا پانی سے جو رطوبت اور تری نکل نکل کر اطراف و جوانب کے اجسام میں ساری ہو رہی ہے، حالانکہ رطوبت پانی کے لیے یا حرارت آگ کے لیے جوہری اور ذاتی صفت ہے، اسی طرح آفتاب سے نور اور روشنی نکل نکل کر کوکبی اجرام اور عنصری اجسام کو روشن کر رہی ہے کیونکہ نور آفتاب کی جوہری صفت ہے، اور روشن کرنا اس کا ذاتی فعل ہے جو کسی طرح بدل نہیں سکتا، یا نفس روح سے بدن میں زندگی کا فیضان ہوتا رہتا ہے، کیونکہ زندگی روح کے لیے ایک جوہری اور ذاتی صفت ہے، اور اس کی ایسی صورت ہے جو اس کی ذات کی مقوم ہے، تو دیکھو اسلسل نفس سے اس بدن میں زندگی

اور حیات پیدا ہو رہی ہے، جو اپنی ذات کی حد تک صرف مردہ ہے، اور نفس ہی کی وجہ سے اس وقت تک زندہ ہے، جب تک اس میں زندگی کے قبول کرنے کی صلاحیت موجود رہتی ہے، لیکن جب زندگی کے قبول کرنے کی صلاحیت بدن سے مفقود ہوجاتی ہے تو بدن نفس سے خالی ہوجاتا ہے، اور بدن کے اس فساد کی وجہ سے نفس اس سے کوچ کرجاتا ہے، اور یہی نسبت ہر ذاتی علت کی اپنے معلول کے ساتھ ہوتی ہے، اور عنقریب یہ بات آرہی ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات اس سے ارفع و اجل ہے، کہ اس کی طرف اس قسم کے ایجاد کو منسوب کیا جائے، جس میں خدا کا کام صرف تالیف و ترکیب رہ جائے جیساکہ ان لوگوں کا خیال ہے، بلکہ حق تعالیٰ کا فعل ایسی کاریگری ہے (جس میں شے نیستی سے ہستی میں آتی ہے) یعنی جس میں ابداع ہوتا ہے اور وجود و ہستی کا انشا کیا جاتا ہے، اور ابداع و انشا صرف ترکیب اور محض تالیف نہیں ہے، بلکہ اس میں ہستی کی تاسیس ہوتی ہے، اور نیستی سے شے وجود کے دائرے میں آتی ہے، اور دونوں کے فرق کو سمجھنے کے لیے بولنے اور لکھنے کی مثال سے خوب توجیہ ہوتی ہے، متکلم جب بولتا ہے تو کلام اس سے پیدا ہوتا ہے، لیکن جونہی وہ خاموش ہوا کلام بھی ختم ہوجاتا ہے، بخلاف لکھنے کے کہ کاتب لکھنے کے بعد لکھنا ترک کردے تو اس کے بعد بھی مکتوبہ حروف موجود رہتے ہیں، پس کلام ایجاد و ابداع و انشا کی مثال ہے، اور کتابت ترکیب و تالیف کی مثال،

پس عالم کا وجود باری عزاسمہ سے اس طرح ہوا، جس طرح متکلم سے کلام کا وجود، الحاصل عقلی ہستیاں ہوں یا نفسی، اور موجودات روحیہ ہوں یا جسمانیہ، یہ سب کے سب اللہ تعالیٰ کے ایسے کلمات ہیں جو کسی طرح ختم نہیں ہوسکتے، اگرچہ عنصری ہیولی اور مادے کے سمندر کو رب کے وجودی کلمات کی روشنائی بنائی جائے لیکن یہ سمندر ختم ہوجائے گا، قبل اس کے کہ رب کے کلمات ختم ہوں، خواہ کتنے ہی فلکی ہیولائں، اور مادوں کے سمندر کو اس کی مدد کے لیے لایا جائے، اور پھر حق تعالیٰ کے اس قول سے دہرایا جائے، کہ زمین میں جتنے درخت ہیں ان کا قلم بنایا جائے اور سمندر جس کی مدد اور سات سمندر سے پھر کی جائے، جب بھی اللہ تعالیٰ کے کلمات ختم نہیں ہوسکتے،

فصل

جب تک ممکن غیر کے ذریعے سے وجوب نہ حاصل کرلے موجود نہیں ہو سکتا، اس فصل میں اس مسئلے کو بیان کیا جائے گا، یہ بات جب متیقن ہو چکی ہے کہ ممکن کے وجود کو جب تک غیر سے ترجیح نہ حاصل ہو لے وہ موجود نہیں ہو سکتا، اسی طرح جب تک اس کے عدم کو ترجیح نہ حاصل ہو وہ معدوم بھی نہیں ہو سکتا، اس لیے ممکن کی دو طرفوں میں سے ایک پہلو کے رجحان کے لیے ضروری ہے کہ کوئی ایسا سبب جو اس کی ذات سے خارج ہو وہ اس کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو ترجیح دے،

اب ہم کہتے ہیں کہ اس سبب مرجح کی ترجیح جب تک وجوب کی حد تک نہ پہنچے اس وقت تک یہ مرجح سبب مرجح نہیں قرار پائے گا، پس کوئی ایسی خارجی اولویت جو ممکن کو وجوب کی سرحد تک نہ پہنچا سکتی ہو، اور جو غیر کی وجہ سے حاصل ہوئی ہو ایسی اولویت یقیناً اس کے لیے غیر مکتفی ہے، جیسا کہ اکثر متکلمین کا خیال ہے،

پس جب تک ممکن امکان کے حدود میں رہے گا اس کے وجود کی یافت اور اس کا تحقق نہ ہو سکے گا کیا یہ بدیہی بات نہیں ہے کہ ممکن جب تک غیر کی وجہ سے وجوب کی حد تک نہیں پہنچ جائے، اس وقت تک اس کے لیے وجود بھی جائز ہے، اور عدم بھی، پس ہنوز اس لیے کہ ان دو پہلوؤں میں سے ایک کو تخصیص حاصل ہو، اس امر کی ضرورت ہے جو اس کو معین کر دے، پھر وہی تخصص اور مرجح کی تازہ ضرورت عود کر آئی اور اولویت کو جب طرفین کے ساتھ مساوات کی نسبت ہے یعنی اس کے لیے وجود اور عدم دونوں اولی ہیں، اس لیے معلول نئے سرے سے ایک تیسری چیز کا مقتضی ہوگا، جس کا علت اور اولویت کے ساتھ اضافہ کیا جائے، اب اگر اس اضافے اور انضمام کے بعد بھی وجوب حاصل نہ ہوگا بلکہ اس کے لحاظ سے طرفین کا جواز پھر بھی باقی رہے گا، تو اب طرفین میں سے کسی ایک کو جو مرجح کی طرف حاجت تھی، حاجت کا یہ سلسلہ لا متناہی حدود تک وسیع ہو جائے گا، اور بات غیر متناہی مرجحات اور اولویات پر جا کر ٹھہر جائے گی اور اس کے باوجود بھی طرفین میں سے کسی ایک کو تعین نہ حاصل ہو سکے گا، کیونکہ

ان غیر متناہی مراتب میں سے جس مرتبے کو بھی فرض کیا جائے گا اس میں بھی وہی سوال پیدا ہوگا، کہ جو اولویت یہاں ایسی پائی جاتی ہے، جس سے وجوب حاصل نہیں ہوتا، اس کو جانبین کے ساتھ مساوات کی نسبت حاصل ہے، باوجودیکہ یہاں اس چیز سے حصول کو فرض بھی کر لیا گیا تھا، جس کو سبب مرجح قرار دیا گیا ہے،

بہر حال اولویت کو فعلیت اور عدم فعلیت ان دونوں طرفین کے ساتھ وہی مساوات کی نسبت اس وقت بھی اس طرح قائم رہتی ہے کہ اس اولویت سے طرفین میں کسی ایک پہلو کے تعین کا فائدہ بھی حاصل نہ ہوسکا، حالانکہ اسباب کے اس غیر متناہی سلسلے کے تحقق کو بھی فرض کیا گیا ہے، نتیجہ یہ ہوا کہ جس کو سبب مرجح فرض کیا گیا تھا وہ سبب مرجح باقی نہ رہا، پس ثابت ہوا جو چیز فرض کی گئی تھی وہ محال ہے، اور یہ استحالہ یوں ہی ثابت ہو گیا بغیر اس بات کے ہم اس کو محال ثابت کرنے کے لیے اس دلیل سے مدد حاصل کرتے جس کے ذریعے سے علت و معلول کے غیر متناہی سلسلے کو محال ثابت کیا جاتا ہے کیونکہ ابھی اس کا وقت نہیں آیا ہے، بلکہ یہاں تو محال محض اس لیے لازم آگیا کہ جو تخصیص عطا کرنے والی علت فرض کی گئی تھی وہ علت مخصصہ باقی نہ رہی، گویا شے خود اپنی ذات کی غیر ہو گئی حالانکہ یہ محال ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ اب یہ صحیح ہو گیا کہ کوئی امکانی ماہیت اور وجود ممکن نہ تقرر پذیر ہوسکتا ہے اور نہ وجود حاصل کر سکتا ہے جب تک کہ اس کے تقرر اور وجود کو علت کی جانب سے وجوب نہ حاصل ہو لے، پس کسی علت کو علت اس وقت تک تصور نہیں کیا جا سکتا جب تک وہ اپنے معلول کو ایسی ترجیح نہ عطا کر سکے جسے ترجیح ایجابی کہتے ہیں،

اس لیے ثابت ہوا کہ ہر علت اپنی علیت میں واجب العلیۃ ہوتی ہے، اسی طرح ہر معلول معلولیت میں بھی واجب ہوتا ہے، اور علت اولیٰ (ذات حق) جس طرح واجب الوجود ہے اسی طرح سے وہ واجب العلیۃ بھی ہے، پس اس کا بالذات واجب ہونا بعین اس کے مرادف ہے کہ وہ اپنے علاوہ تمام چیزوں کا مبدء بھی ہے جیسا کہ عنقریب ہم اس کو بیان کرنے والے ہیں،

فصل

ہر ممکن کو دو وجوب اور دو امتناع احاطہ کئے رہتے ہیں، اس فصل میں اسی مسئلے کو بیان کیا جائے گا، فصل سابق میں یہ بات گزر چکی کہ وجود اور عدم ان دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کو ترجیح تام دینے کی حیثیت سے ممکن کے لیے اس کے تحقق اور وجود سے پہلے بھی ایک قسم کا وجوب ثابت ہوتا ہے، اور جس طرح وجوب ثابت ہوتا ہے اسی طرح

اسی کے مقابلے میں ایک قسم کا امتناع بھی اس کے لیے اس وجہ سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کی علت جس پہلو کی مقتضی ہے اس اقتضاء کے لیے لازم ہے کہ اس کی جانب مخالف اس ممکن کے لیے ممتنع ہو جائے، بہر حال یہ امتناع بھی ممکن کے تحقق سے پہلے ہوتا ہے جیسے وجوب بھی اس پر مقدم تھا،

پھر جب اس ممکن کا وجود یا اس کا عدم متحقق ہو جاتا ہے تو اس کے بعد بھی اس زمانے میں جس میں ماہیت (وجود و عدم) دو صفات میں سے کسی ایک کے ساتھ متصف ہوتی ہے اس اتصاف کے اعتبار کرنے کی حیثیت سے ممکن کو ایک دوسرا وجوب لاحق ہوتا ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی موصوف کسی صفت سے موصوف ہوتا ہے تو جب تک اس صفت کے ساتھ وہ موصوف ہے اس وقت تک اس اتصاف کی حیثیت سے یقیناً اس صفت کا وجود موصوف کے لیے ضروری اور واجب ہوگا اور اسی کو وجوب لاحق کہتے ہیں، جس کو اس نام سے موسوم کرتے ہیں کہ یہ ضرورت محمول کے اعتبار سے پیدا ہوئی ہے، اور اسی کے مقابلے میں اس محمول کے نقیض کے اعتبار سے اس کے لیے امتناع بھی ثابت ہوگا بہر حال اسی لیے کہا جاتا ہے کہ کسی قسم کا ممکن ہو وہ موجود ہو یا معدوم خواہ اس کا وجود و عدم خود اپنی ذات کے لیے ہو یا غیر کے لیے ہو، اس کو دو وجوب، اور دو امتناع عقلی لحاظے میں گھیرے رہتے ہیں، اور واقعی طور پر نفس الامر میں ممکن وجود و عدم ہر اعتبار سے کسی وقت بھی ان دونوں سے خالی نہیں ہو سکتا، اگرچہ ممکن کی ماہیت نفس اپنی ذات کی حیثیت سے یعنی اس لحاظ سے کہ اس کی طبیعت صرف امکان خالص ہے، ہر ایک سے خالی ہوتی ہے، ممکن کے لیے ایسے وجوب اور امتناع کا ضروری ہونا جو اس کے تحقق اور حصول پر مقدم ہو، اس کی بحث گزر چکی، اب یہاں صرف یہ بتانا ہے کہ اس کے لیے ایسا وجوب اور امتناع ہو جو بعد تحقق کے لاحق ہوتے ہیں، یہ کیوں ضروری ہے، تو بات یہ ہے کہ وجود کو خواہ محمول بنا کر فرض کیا جائے یا اس کو صرف ربط دینے والی شے تصور کی جائے، کسی طرح سے ہو، یقیناً وہ عدم کے منافی ہے، اور عدم کا ظاہر ہے کہ وجود مقابل ہے، پس کسی شے کے وجود کے زمانے میں اس کے عدم کا امکان یا وجود کے ساتھ عدم کا امکان اس کے یہ معنی ہیں کہ دو نقیضوں میں مقارنت اور اتصال کو جائز قرار دیا جائے، اس لیے ظاہر ہوا کہ عدم کا امکان وجود کے وقت محال ہے، اور عدم کے امکان کا استحالہ و امتناع اس بات کو مستلزم ہے کہ اس کا مقابل یعنی وجود واجب اور ضروری ہو جائے، اسی طرح جس وقت شے معدوم ہو، اس عدم کے زمانے میں اس شے کے وجود کا امکان یہ بھی بجنسہ اسی طور پر محال رہے گا، جس طرح وجود کے زمانے میں عدم کا امکان محال تھا، پس میں نے جو دعویٰ کیا تھا ثابت ہو گیا،

یہاں خصوصیت کے ساتھ یہ بات بھی سمجھ لینے کی ہے کہ ممکن کا وجوب سابق جس طرح غیر سے

حاصل ہوتا ہے اسی طرح اس کا وجوب لاحق بھی غیر ہی سے مستفاد ہوتا ہے اور یہی حال دونوں امتناعوں کا اس مسئلے میں ہے کہ یہ دونوں بھی غیر ہی سے حاصل ہوتے ہیں، مگر یہ حکم اس پر مبنی ہے کہ ممکن سے ممکن کی ماہیت مراد لی جائے ورنہ ممکن سے اس کا وجود مقصود ہو تو ایسی صورت میں امتناع عدم وجوب لاحق ممکن کیلئے ذاتی چیز ہو جائیگی،

جس کی توضیح یہ ہے کہ ممکن سے جب صرف اس کی ماہیت مراد ہو تو اس وقت وجوب کے ساتھ وہ ماہیت ہی موصوف ہوگی جس کو بشرط وجوب فرض کیا گیا ہے، اور اس حال میں وجود ماہیت سے خالی رہے گا، نہ کہ وہ مجموعہ جو ماہیت اور وجود کے اجتماعی مفہوم سے حاصل ہوتا ہے، پس وہ ماہیت جو موجود ہوگی یہ اپنے وجوب لاحق پر مقدم ہوگی، اور واقع میں اس کے وجود کی ضرورت اس امکان سے جدا نہیں ہو سکتی جو ماہیت کے لیے نفس اس کی ذات کے اعتبار سے ثابت ہوتا ہے، اور یہی بات دعوے کا پہلا جز تھی اور دوسرا جز تو ظاہر ہے کہ موجود کے لفظ کا اطلاق کسی وجود کی حقیقت پر جب ہوتا ہے، اس وقت اس اطلاق کی حیثیت وہی ہوتی ہے جو ذاتیات کی ذات کے ساتھ ہوتی ہے، یعنی جب تک ذات تحقق ہوتی ہے ذاتیات کا ثبوت اور اس کا اطلاق ذات پر ضروری اور واجب ہوتا ہے، کیونکہ کسی شے کی اپنے نفس کی طرف نسبت امکانی نہیں بلکہ وجوبی و ضروری ہوتی ہے،

ہاں! اگر خاص خاص وجودوں کا تعلق اس کے جاعل سے بالفرض والتسلیم تھوڑی دیر کے لیے جدا کر لیا جائے تو پھر ان وجودوں کی نہ کوئی ذات باقی رہ سکتی ہے اور نہ ان کی کوئی شخصیت قائم رہ سکتی ہے، بخلاف ماہیتوں کے کہ ان کا ہونا اسی وقت متصور ہو سکتا ہے کہ ان کے وجود کا صدور علت سے ہو، پس واقعہ یہ ہے کہ ماہیت نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ممکن الوجود ہوتی ہے،

خلاصہ یہ ہوا کہ کسی قسم کا عقد اتحادی وارتباطی یا ایسا قضیہ ہو جس میں ایک چیز کو دوسری چیز کے لیے ثابت کیا گیا ہو، وہ وجوب لاحق اور ایسی ضرورت سے باعتبار محمول کے خالی نہیں ہو سکتا خواہ یہ وجوب اور ضرورت ضرورت مطلقہ ازلیہ ہو جیسے "اللہ" "موجود" "قادر" کے قضیے کا حال ہے، یا وہ ضرورت ذات کے ساتھ مقید ہو یا وصفی ضرورت ہو، جو وصف کے ساتھ مقید ہو پھر یہ وصف داخلی ہو یا خارجی ہو، یا امکان ذاتی کیساتھ جمع ہو،

الغرض عدم و وجود ان دو طرفوں سے اگر کسی ایک پہلو کا وقوع کسی ماہیت کے لیے کسی وقت ہو جائے تو اب اگر اس کے دوسرے پہلو کو ماہیت کی طرف نفس اس کی ذات کی حیثیت سے منسوب کیا جائے تو اس پہلو کا لحوق اس وقت یقیناً ماہیت کے لیے ممکن ہوگا، لیکن اگر ماہیت کو نفس ماہیت کی حیثیت سے فرض نہ کیا جائے بلکہ اس واقع شدہ طرف کو پیش نظر رکھ کر ایسا کیا جائے یا ماہیت ہی کو اس حیثیت سے ملاحظہ کیا جائے کہ وہ اس طرف کے ساتھ متصف ہے تو اس وقت دوسرا پہلو اس ماہیت کے لیے ممتنع ہو جائے گا، لیکن یہ امتناع نفس ماہیت کا اقتضاء نہ ہوگا بلکہ اس قید کا

نتیجہ ہوگا جس کے ساتھ مقید ہے، یا اس تقئید کا نتیجہ ہے، جو اس دوسرے پہلو کے منافی ہے، پس یہ امتناع ایک اعتبار سے امتناع بالغیر ہے اور ایک اعتبار سے بالذات،

ایک وہم کے متعلق تنبیہ

بسا اوقات بعض وہم پرستوں کو اس کا وہم ہوجاتا ہے کہ جب ممکن کو وجود کے ساتھ فرض کیا جائے گا تو اس مجموعے پر نظر کرتے ہوئے عدم کا جو امتناع اس کے لیے ثابت ہوگا وہ امتناع ذاتی ہوگا کیونکہ نقیضین کا اجتماع ظاہر ہے کہ بالذات محال ہے، پس نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس امتناع کے مقابلے میں جو وجوب ہوگا وہ وجوب بھی وجوب ذاتی ہی قرار پائے گا نہ کہ ایسا وجوب جو غیر کے ذریعے سے حاصل ہو اور اس سے یہ خرابی لازم آتی ہے کہ ایسا ممکن جو مرکب ہے جو وہ بھی واجب بالذات ہو جائے،

ضرورت ہے کہ اس وہم پر تنبیہ کی جائے، جیساکہ ہم بار بار ادھر اشارہ کرتے ہوئے چلے آرہے ہیں، کہ یہاں جو وجوب اور ضرورت پیدا ہوتی ہے، یہ ضرورت ضرورت مطلقۂ ازلیہ نہیں ہے، بلکہ اس کا نام ضرورت بشرط الذات ہے، مثلاً انسان جب تک انسان ہے، اس کا انسان ہونا ضروری ہے، اسی طرح وہ انسان جو موجود ہے اس کا موجود ہونا اس وقت تک ضروری ہے، جب تک وہ موجود ہے، لیکن واقع میں اگر غور کیا جائے تو جو وجوب اور ضرورت یہاں پیدا ہوتی ہے در اصل یہ بھی ایسا وجوب ہے جو غیر ہی سے حاصل ہوا ہے، کیونکہ امکانی وجودات اور ان کے ساتھ ممکنات کا اتصاف یہ اس کا نتیجہ ہوتا ہے، کہ فاعل نے ان پر اپنا تاثیری عمل کیا ہے،

اور یہیں سے یہ مسئلہ بھی واضح ہوجاتا ہے کہ دو فرضی واجبوں سے اگر کوئی مرکب فرض کیا جائے گا تو اس کا وجوب بھی ذاتی نہیں ہو سکتا، اس دعوے کے اثبات میں کتنی بودی وہ بات ہے جو بعضوں کی جانب سے اس شکل میں پیش کی گئی ہے کہ اس قسم کا مجموعہ کوئی واقعی مجموعہ نہیں ہو سکتا، بلکہ صرف ایک اعتباری مجموعہ ہوگا کیونکہ اس شخص کے خیال میں وجود خود ایک اعتباری امر ہے،

پس ایسی ذات جس کے ساتھ کسی قید کا اضافہ کیا جائے ذات اور قید کا یہ مجموعہ صرف ایک ایسا امر ہوگا جس کو بجز عقلی اعتبار کے اور کچھ نہیں قرار دیا جا سکتا ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ایسا مجموعہ وجوب کا معروض اور موصوف کس طرح ہو سکتا ہے، جس وقت اس شخص نے یہ حکم کیا، غالباً یہ خیال دماغ سے نکل گیا، کہ یہ کسی کی بھی غرض نہیں ہوتی کہ نفس اس لحاظی مجموعے کے

مفہوم کو وجوب عارض ہوتا ہے جس میں اس واقعی مصداق اور منشاء سے قطع نظر کر لیا جاتا ہے جو اس مفہوم کا محکی عنہ ہے، اور جس کے ساتھ وجوب لاحق کو مطابقت ہوتی ہے، بلکہ واقعہ یہی ہوتا ہے کہ اس مفہوم کی طرف وجوب کا انتساب اسی وقت تک کیا جاتا ہے جب تک کہ وہ اپنے مصداق اور محکی عنہ کے مطابق ہے، اور اب ظاہر ہے کہ نفس الامر میں اس مفہوم کا جو مصداق ہے اور جس کے ساتھ وہ مطابق ہے وہ در اصل ایک ایسی موجود ذات ہے جس کیلئے وجود اور وجوب دونوں ثابت ہیں، یعنی جب عقل اس مفہوم کی تعبیر اس حیثیت سے کرے کہ اس کا تعلق ایسی ماہیت سے ہے جو وجوب اور وجود دونوں کے ساتھ ہے، اور یہ بات ہر مسلک پر ضروری ہے خواہ وجود کے لیے خارج میں کوئی صورت مانی جائے جیسا کہ مذہب منصور اور صحیح مسلک کا تقاضا ہے، یا نہ مانی جائے جیسا کہ عامۃ الناس کا خیال ہے،

بعض سربرآوردہ محترم بزرگوں کا مسلک اس مقام پر کچھ اور ہے جس کا خلاصہ ہم درج کرتے ہیں :-

"جب کبھی عدم کا پہلو ممتنع ہو جائے، مثلاً وجود کے وقت ذات کے لیے یہ ضروری اور واجب ہوتا ہے کہ اس کے لیے لابطلان (یعنی نیستی کا عدم) وجود کے وقت ضروری اور واجب ہو جائے اور یہ یعنی لابطلان یہ اس وجود سے بھی عام ہے جو وجود کے وقت ہوتا ہے اور اس عدم سے بھی عام ہے، جو ازل و ابد میں اس کے لیے سرے سے ثابت ہے، بہرحال اس عام (لابطلان) کے ضروری ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ خاص بھی ضروری اور واجب ہو جائے، کیونکہ اس کا تحقق اس عدم کے ضمن میں بھی ہو سکتا ہے جو تمام زمانوں میں اس کے لیے ہو، پس نتیجہ یہ ہوا کہ وجود کے وجوب کا لحوق وجود کے وقت اگر ہوگا تو یہ وجوب جو غیر سے حاصل ہوا کسی سبب ہی سے حاصل ہوگا جس کی نفی اور جس کا انسلاب خود اس کی ذات کے اعتبار سے بھی ہو سکتا ہے اور خود ممکن کی ماہیت کی ذات کے اعتبار سے بھی؛

لیکن تم سمجھ سکتے ہو کہ اگر اس گفتگو کو اپنے نتائج کے لحاظ سے مکمل و تام بھی تسلیم کیا جائے، جب بھی یہ اسی وقت مفید ہو سکتی ہے کہ عدم کے امتناع کو وجود کے وجوب کے لیے ضروری قرار دیا جائے،

لیکن اگر یہ کہا جائے کہ جو ماہیت وجوب کے ساتھ مقید (کر دی جائے) اس کے لیے وجود واجب ہو جاتا ہے، کیونکہ کل کے لیے جز کا وجود واجب ہوتا ہے، یا معلول کے لیے علت کا وجود بھی اس وقت واجب ہی ہو جاتا ہے، جب معلول کو معلول کی حیثیت سے فرض کیا جائے، اس لیے کہ ایسا ممکن جو اس وجہ سے موجود ہو کہ جاعل اور فاعل سے وہ صادر ہوا ہے، خواہ وجود کی اس حیثیت کو حیثیت تقلیدی اور جزئیت کی حیثیت قرار دیا جائے یا اس حیثیت کو تعلیلی اور شرطی حیثیت ٹھیرایا جائے کچھ ہی ہو، ممکن ہو جود کے لیے وجود کا ہونا ناگزیر ہے، اور ایسا ناگزیر کہ وجود کا اس سے منفک اور علٰحدہ ہونا ناقابل تصور ہو، اور جس چیز کا بھی یہ حال ہو وہاں جو ضرورت پیدا ہو گی اس کو ذاتی ضرورت سے تعبیر کریں گے،

اسی طرح ایسا ممکن جو اس صفت سے موصوف ہو کہ جاعل سے وہ صادر ہوا ہے اس کے لیے جاعل کا وجود اس حیثیت سے کہ وہ جاعل صادر ہے ضروری ہو جائے گا، اسی لیے عالم کا انفکاک حق تعالیٰ سے بھی اس حیثیت سے کہ وہ خدا کی صنعت ہے ناقابل تصور ہے، بہر حال بات یہی ہے کہ علت، معلول کے وجود کی مقوم ہوتی ہے اور شے کا مقوم اس کے لیے واجب ہی ہوا کرتا ہے، اسی لیے روایتوں میں آیا ہے،

کہ، حضرت موسیٰ علیہ السلام کو خطاب فرماتے ہوئے حق تعالیٰ نے فرمایا:-

"اے موسیٰ میں تیری لازمی ضرورت ہوں"

ایسی صورت میں پھر پلٹ کر اسی مسلک پر آنا پڑے گا جس کی تحقیق کرتا چلا آرہا ہوں، اور وہ جو اہل حق سے مقابلہ کرنے کے لیے بعض لوگ کھڑے ہوئے اور صرف لڑائیوں اور جھگڑوں سے انھوں نے کام لیا، اس کے لیے معارضہ اور جدال اختیار کیا، انھوں نے قیل و قال کے ذریعے سے اہل حال

کے ساتھ مشابہت حاصل کرنی چاہی، گویا اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک شخص بہادروں اور جوانمردوں سے مقابلہ کرنے کے لیے کھڑا ہوا لیکن بجز بوجھ اٹھانے یا پیٹھ پر آلات جنگ لادنے کے کوئی دوسرا کام انجام نہیں دے سکا' اس شخص نے اپنی اس کتاب میں جس کا نام اس نے "تہافت الفلاسفہ" رکھا ہے یہ جو کہا ہے:-

دوسرے پہلو (طرف ۲) کے اعتبار سے ممکن کے اندر چند اعتبارات پیدا ہوتے ہیں'

ایک صورت تو یہ ہے کہ اس دوسرے پہلو (طرف آخر) کو ممکن کے لحاظ سے اس طرح اعتبار کیا جائے کہ اس وقت ممکن کو نفس اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے جس میں اس کا قطعاً خیال نہ ہو، کہ واقع میں ممکن کس حال میں ہے'

اور اس لحاظ سے ممکن کے لیے طرف آخر ہر وقت ممکن رہے گا' اس وقت بھی' بلکہ ہر وقت ہر زمانے میں'

دوسری صورت یہ ہے کہ ممکن کو اس قید سمیت خیال کیا جائے جس کے ساتھ واقع میں وہ مقید ہے' لیکن قید کو صرف قید کی حیثیت دی جائے نہ کہ جزء کی' اس وقت اگر طرف آخر کا ثبوت ذات کے لیے اس طور پر اعتبار کیا جائے کہ یہ ثبوت خود اس ذات کے لیے ہے جو طرف اول کے ساتھ مقید ہے' مگر جب طرف آخر کو اس کے لیے ثابت کریں تو اس ثبوت میں اس تقیید کو دخل نہ ہو'

اس صورت میں بھی طرف آخر کا ثبوت ذات کے لیے ہمیشہ ہمیشہ دائمی طور پر ممکن ہو گا' لیکن غیر کے اعتبار سے یہ ثبوت خاص کر اس وقت میں ممتنع بھی رہے گا'

لیکن اگر طرف آخر کو ذات مقیدہ کے لیے اس طور پر ثابت کیا جائے یا اس کے ثبوت کا اعتبار کیا جائے جس میں ذات مقیدہ کو صرف ذات مقیدہ کی حیثیت سے تصور نہیں کیا گیا ہو' بلکہ یہ ثبوت اس حیثیت سے ہو' کہ طرف اول کے ساتھ مقید ہے' اور اس ثبوت میں اس تقیید کو دخل ہے' تو ایسی صورت میں طرف آخر ذات کے لیے کبھی بالذات ممکن بھی ہو گا

بلکہ کبھی واقع بھی ہو سکتا ہے، اور کبھی ممتنع بالذات بھی ہو سکتا ہے، مثلاً ممکن موجود کو اس طور پر اعتبار کیا جائے کہ وہ موجود ہے تو ایسے ممکن کے لیے عدم کا بھی امکان ہے، بلکہ عدم اور نیستی اس پر طاری اور واقع بھی ہو سکتی ہے، بلکہ ایسا ہونا ضروری اور واجب بھی ہے، لیکن اس سے اجتماع نقیضین لازم نہیں آتا، کیونکہ ان دو طرفوں اور پہلوؤں میں ایک کے ساتھ صرف ذات بحیثیت اپنی ذات کے موصوف ہے، اور دوسرے کے ساتھ ذات بحیثیت تقیید کے موصوف ہے، اور جب ایسا ممکن جو معدوم ہو اس کو بحیثیت معدوم ہونے کے اعتبار کیا جائے تو اس وقت وجود اس کے لیے ممتنع بالذات ہو جائے گا،

تیسری صورت یہ ہے کہ طرف آخر کو ممکن کی ذات کے لحاظ سے اس طور پر اعتبار کیا جائے کہ اس میں اس کی تقیید بھی اس طریقے سے ملحوظ ہو کہ جو چیز اس کے ساتھ مقارن ہے وہ اس کے لیے جس کے لیے طرف آخر ثابت کیا جا رہا ہے، جز ہے، اور اس میں بھی وہ دونوں قسمیں جاری ہوتی ہیں جن کا صورت دوم میں ذکر کیا گیا، اور یہاں اجتماع نقیضین اس سے بھی زیادہ مستبعد ہے، جتنا کہ دوسری صورت میں تھا

پس حاصل یہ ہوا کہ ممکن کی ذات کے لحاظ سے جو اعتبارات پیدا ہوئے ہیں ان دو صورتوں میں یہ اعتبارات بالذات ممکن ہیں، اور پچھلی دو صورتوں میں بالذات ممتنع ہیں"

اس کلام کا فساد ان امور پر غور کرنے کے بعد جن کا ذکر میں کرتا چلا آرہا ہوں بہ آسانی ظاہر ہو سکتا ہے، یعنی ہم نے جو یہ کہا تھا کہ گفتگو اس امتناع میں نہیں ہے جو ایک طرف کا دوسری طرف کے ساتھ مقابلہ کرنے کے بعد ذہنی کارستانیوں کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے جس میں اس کا بالکل خیال نہیں کیا جاتا کہ واقع اور نفس الامر کو سامنے رکھنے کے بعد کیا بات پیدا ہوتی ہے، جیسا کہ اس شخص کا کلام پکار پکار کر کہہ رہا ہے، بلکہ یہاں جو چیز پیش نظر ہے وہ جانب آخر کی وہ وقوعی صورت ہے جس کے ساتھ وہ نفس الامر میں واقع ہوتا ہے، کیونکہ وہ ذات جو وجود کا لباس اختیار کر چکی ہے خواہ اس کو

دوسری صورت کے طور پر اعتبار کیا جائے یا تیسری صورت کے طور پر واقع میں اس کا عدم محال ہے، اور ظاہر ہے کہ ایک طرف کا موضوع اور منسوب الیہ بجنسہ وہی ہے جس کی جانب دوسری طرف منسوب کی جاتی ہے اور اس طرف کے لحوق کے متعلق حکم کیا جاتا ہے کہ ایسا لحوق ذاتی طور پر ممنوع ہے،

اور دوسری طرف صورت میں جو طرفین میں سے ایک کی حیثیت لگائی گئی ہے، اس سے قطعاً یہ مراد نہیں ہے کہ حیثیت کی یہ تقئید یا تحیئث کے اس مفہوم کو تصور کیا جائے، اور پھر اصل ذات کے ساتھ اس کا اضافہ کیا جائے تاکہ اس کے ذریعے سے ایک اعتباری مرکب پیدا ہو جائے اور پھر اس کے عدم کے وجوب کا حکم لگایا جائے اور کہا جائے کہ ان دونوں متقابل صفات کے موضوع اور محل جدا جدا ہیں،

پس واقعہ یہ ہے کہ وہ ذات جس نے طرفین میں سے کسی ایک کا لباس پہن لیا، اور کسی ایک کے ساتھ متصف ہو گئی، مثلاً وجود کے ساتھ تو یہ دراصل اس ذات کا ایسا اعتبار ہے کہ جس کی بدولت وہ شے کا مصداق بنی ہے، جس کے ساتھ اس کی تعبیر کی جاتی ہے، اور عقل جس سے اس مفہوم ذہنی کی حکایت کرتی ہے، جو اس طرف کی تقئید اور تحیئث کے ذریعے سے حاصل ہوا، اور اس میں بھی کوئی شبہہ نہیں ہے کہ وہ ذات جس کو اس طور پر تصور کیا گیا کہ اس کے رو سے مذکورۂ بالا امر کی حکایت ممکن ہو، اس اعتبار سے جانب آخر کا لحوق اس کے لیے بالذات ممتنع ہو جائے گا اور اس میں بھی شبہہ نہیں کہ وہ ذات جو مذکورۂ بالا امر کا محکی عنہ ہو، اس میں نفس الامری اور واقعی ترکیب ہے نہ کہ صرف ذہنی اعتبار سے ترکیب پیدا ہوئی ہے، جس کی وجہ سے طرفین کے موضوع میں اختلاف پیدا ہو سکے، پس طرف آخر کے لیے ذاتی امتناع ثابت ہو گیا اور امتناع کے ذاتی ہونے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے مقابل میں وجوب ذاتی پیدا ہو گیا، نیز اس شخص نے جس مسلک کو اختیار کیا ہے وہ خود اس وجود میں جاری نہیں ہوتا، جو دنیا کی تمام اشیا کے لیے بجنسہ وجوب لاحق کی جہت ہے، اور جیسا کہ میں ثابت کرتا چلا آ رہا ہوں کہ یہ بجنسہ "ذات موجود" ہے

اور وہی خود اپنی ذات کی حیثیت سے موضوع اور اس صفت کی شکل میں تحلیل ہوجاتی ہے، جو ہمارے قول "الوجود ثابت" کے دو متقابلوں میں سے ایک ہے اور جس کے لیے ہمارا قول "لا ثابت" بالذات ممتنع ہے،

پس کوئی چارۂ کار اس مقام پر اس کے سوا نہیں ہے، بجز اس کے جس کی ہم نے اس طور پر بنیاد ڈالی ہے کہ دونوں لازم وجوبوں میں فرق ہے، جن میں ایک ممنوع نہیں ہے یعنی وہ وجوب جو ذات موضوع کے دوام کے ساتھ مقید ہے، اور جو ممنوع ہے وہ یہاں لازم نہیں آتا یعنی وہ وجوب جو مطلق اور ازلی ہے،

ذیل

ہر وہ ممکن جس کو وجود اور وجوب غیر کے ذریعے سے کسی وقت بھی لاحق ہو، اس کے لیے جس طرح اس خاص وقت میں عدم ممتنع ہے، اسی طرح سے نفس الامر میں بھی اس کا عدم ممتنع ہی رہے گا یعنی اس شے کا ارتفاع واقع میں مطلقاً ناممکن ہے جب تک کہ اس کو ان اوقات کے ساتھ مقید نہ کردیا جائے جو وقت وجود کے مخالف ہیں، کیونکہ واقع سے اس کا ارتفاع اسی وقت جائز ہوسکتا ہے، جب اس کو واقع کے تمام مراتب سے مرتفع فرض کیا جائے، حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے، پس یہ جو کہا جاتا ہے کہ "وہ ممکن جو کسی خاص وقت میں موجود ہے" اس کے لیے عدم جائز ہے"، جو از کا یہ حکم محض نفس ممکن کی ماہیت کے اعتبار سے کیا جاتا ہے، نہ کہ واقع کے لحاظ سے،

فصل

"ممکن کے لیے کبھی دو قسم کے امکان ثابت ہوتے ہیں اور کبھی ایسا نہیں ہوتا"

بعض ممکنات ایسے ہوتے ہیں کہ مجرد ان کی ذات بجائے خود اس بات سے انکار نہیں کرتی کہ مبدء اعلیٰ کے وجود سے ان کا صدور اس طور پر ہو کہ جس میں کوئی شرط ایسی نہ ہو جو اس ممکن کی ذات سے یا اس ذات سے خارج ہو جو اس ممکن کا مقوم ہے، لامحالہ ایسے ممکن کا فیضان مبدء جواد سے بغیر کسی تراخی اور مہلت کے ہوجاتا ہے اور اس پر کسی عدم کو زمانا تقدم حاصل نہیں ہوتا اور نہ اس کے لیے کسی جسمانی استعداد کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ خود اس کی

ذات اس فیضان کی صالح ہوتی ہے' اور خود اس کی طبیعت حصول اور کون کے قبول کرنے کے لیے آمادہ رہتی ہے' اس قسم کے ممکن کے لیے ہستی کے ایک پیرایے اور طریقے کے سوا کوئی دوسرا پیرایہ نہیں ہوتا' اور خواہ مخواہ ایسے ممکن کو صرف ایک ہی تشخصی وجود میں منحصر ہو کر رہنا پڑتا ہے کیونکہ مختلف قسم کے حصول متعدد طرز کی تخصیص کسی ایسے خاص امر میں جس کی وحدت نوعی قسم کی ہو ہمیشہ خارجی اسباب کی بدولت حاصل ہوتی ہے یعنی ایسے اسباب جو اس کے مرتبۂ ذات اور اس کی حقیقت کے قوام سے خارج ہیں' کیونکہ ذات یا لازم ذات کا اقتضاء داخلی ہو یا خارجی نہ مختلف ہو سکتا ہے' اور نہ اپنے مقتضی سے جدا ہو کر پایا جا سکتا ہے' یعنی اس میں نہ اختلاف ہوتا ہے نہ تخلف' پھر یہاں تشخصات کے تعداد و حصولات کے تکثر کی گنجائش کس طرح پیدا ہو سکتی ہے' ممکنات کی یہ تو ایک قسم ہے'

اور ان میں بعض ایسے ہوتے ہیں کہ وجود کے قبول کرنے کے لیے خود ان کی ذات یا وہ ذاتیات جن سے ان کی ذات کی تقویم ہوتی ہے' کافی نہیں ہوتے جب تک وہ اتفاقی اسباب' اور ایسے شروط جو ان کی ذات سے خارج ہیں' ان سے مدد نہ حاصل کریں' پس اس قسم کے ممکنوں کی ذات میں بجز تحصل کی استعداد اور قوت کے کوئی چیز نہیں ہوتی' اور یہ صلاحیت و قوت بھی ایسی نہیں ہوتی جن کو بہ نظر قبول وجود تام صلاحیت قرار دی جا سکے' پھر وہ چیز جس میں ان کے وجود کے قبول کرنے کی صلاحیت و قوت ہوتی ہے جس کا نام مادہ ہے اس کی طرف جب شروط اور معدّات کا اضافہ کیا جاتا ہے تب کہیں وجود کے قبول کرنے کے لیے تیار ہوتی ہیں' اور اس کے بعد ان کو اپنے فاعل سے قرب کی مناسبت پیدا ہوتی ہے' اگرچہ اس سے پہلے یہ مناسبت بہت دور کی مناسبت تھی'

پس لامحالہ اس قسم کے ممکنات میں علاوہ ذاتی امکان کے دوسرے امکان کا اضافہ ہوتا ہے جو اپنے وقوع کے اعتبار سے بہت متفاوت ہوتا ہے' اس ثانی الذکر امکان کے لیے ایک مادہ ہوتا ہے جو اس امکان کا حامل ہوتا ہے یہ مادہ تغیر پذیر ہوتا ہے' اس کے لیے زمانہ ثابت ہوتا ہے یعنی وہ چیز جو

اس کے تغیر و تبدل یا ایک حال سے دوسرے حال تک منتقل ہونے کا پیمانہ یا اس کی کمیت و مقدار ہو، پھر وہی تغیر و انتقال جو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف ہوتا ہے، اس کے ذریعے سے بات یہاں تک جا پہنچتی ہے کہ قوت قابلہ اور قوت عاملہ کے درمیان مواصلت اور مقارنت پیدا ہو جاتی ہے، اور ان ہی کے اجتماع اور ازدواج سے وجودی موالید اور نتیجوں کا تحصل اور ان کی تولید رونما ہوتی ہے،

اور یہ بات جب اپنی جگہ پر متحقق ہو چکی کہ ممکنات اپنے وجود میں ایک ایسے سبب کی طرف مستند اور منسوب ہیں جو واجب الوجود اور واجب القیومیتہ ہے، کیونکہ وجود اور ایجاد ہر اعتبار سے وہ بالفعل ہے، اور ظاہر ہے کہ جو وجود ایسا ہو اس کے لیے محال ہے کہ وہ وجود قبول کرنے والے اور ہستی کی صلاحیت رکھنے والے امور میں سے بعض کو اپنی ایجادی فیاضی کے لیے بلا وجہ دوسرے کے مقابلے میں مخصوص کرے بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ اس کا فیض عام ہو، پس ضرور ہوا کہ اب جو فیوض کے ظہور میں اختلاف واقع ہوتا ہے یہ در اصل قبول کرنے والوں کی استعدادی اختلاف اور مادے کی مختلف صلاحیتوں کا نتیجہ ہے،

پھر اب یہ معلوم ہونا چاہیے کہ تمام ممکنات کے لیے نفس اپنی ذات اور ماہیتوں کے اعتبار سے ایک طرز کا امکان ثابت ہوتا ہے، یہ امکان جو نفس ذات کے اعتبار سے ممکنات کے لیے ثابت ہوتا ہے اگر واجب سے بالذات فیضان وجود کے لیے کافی ہو تو اس کے لیے ضروری ہے کہ بغیر کسی تاخیر اور مہلت کے وہ موجود ہو جائے کیونکہ فیض بھی عام ہے اور وجود بھی تام، اور اس قسم کے ممکنات کے لیے از بس ضروری ہے کہ ان میں سے کوئی ایسا ممکن نہیں ہو سکتا جس کا وجود کسی وقت میں ہو، اور کسی وقت میں نہ ہو، لیکن خود وجود کا یہ حال نہیں ہے، کیونکہ زمانی حوادث کی بھی وہ گزرگاہ ہے، اور اگر اس ممکن کا یہ امکان اصلی اس کے لیے کافی نہ ہو بلکہ اس کے لیے کچھ شرطوں کے پائے جانے کی بھی ضرورت ہو، تاکہ واجب بالذات سے وہ وجود قبول کرنے کے لیے آمادہ ہو سکے، تو اسی قسم کی چیزوں کے لیے دو قسم کے امکان ثابت ہوتے ہیں، اس سے یہ امر واضح ہو گیا کہ

بعض ممکنات کے لیے دو طرح کے امکان ہوتے ہیں،

ایک تو وہ امکان جو تمام ممکنات کا عام وصف ہے اور ان سب میں بطور ایک ذہنی معنی اور عقلی بات کے مشترک ہے اور جس کی حامل ان ممکنات کی ماہیت ہوتی ہے، اور دوسرا امکان وہ ہے جو بعض ماہیتوں پر اس لیے طاری ہوتا ہے کہ ان ماہیتوں کا امکان ذاتی اور اصلی، افاضۂ وجود کے قبول کرنے کے لیے ناکافی تھا، اس لیے ضرور ہوا کہ اس کو ایک دوسری قسم کا ایسا امکان لاحق ہو جو ایک ایسے محل میں قائم ہو جس کو اس ممکن کے وجود پر زمانی تقدم حاصل ہو تا کہ اس کے ذریعے سے ممکن قوت سے فعل کی طرف آنے کے لیے تیار ہو سکے، اسی کا نام امکان استعدادی ہے، جس کا ذکر پہلے بھی آچکا ہے، یہی استعدادی امکان ہے جس کی بدولت ایک ہی ماہیت کے لیے اس کا دروازہ کھل جاتا ہے کہ حصول و تحقق کے لامتناہی پیرایوں اور طریقوں میں وہ ظاہر ہو، اور یہ ان غیر متناہی استعدادوں اور صلاحیتوں کا نتیجہ ہوتا ہے جن کا ایسے قابل میں ہونا ناگزیر ہے جو انفعال و تاثر میں لامحدود ہو اور جس کو ایسے فاعل کے ساتھ چھوڑ دیا جائے جس کے تاثیری افعال لامحدود ہیں اسی کے بعد برکات کا نزول مسلسل جاری ہو جاتا ہے اور (خیرات) اور نیکیوں کا دروازہ غیر متناہی حدود تک کھل جاتا ہے، جس کی کیفیت کی اطلاع تمھیں عنقریب دی جائے گی اور اگر امکان کو صرف پہلی قسم تک محدود کر دیا جائے تو افاضہ و ایجاد کا ایک بڑا دروازہ ہی بند ہو جائے گا، اور وجود کی جو تعداد وقوع پذیر ہو چکی ہے، اس سے بہت زیادہ ہستیاں محض پردۂ عدم میں اس طرح گھٹ کر رہ جاتیں کہ انھیں کون وحصول کی فضا کبھی میسر نہ ہو، حالانکہ اس کے محال ہونے پر دلیل قائم ہو چکی ہے، جس کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ آگے آتا ہے،

اس دعوے کے متعلق یہ نہ خیال کرنا چاہیے کہ یہ شریعت کے محققین کی رائوں سے بغاوت ہے، قطعاً اس میں حکمت قویمہ کے عالموں کے خیالات سے کنارہ کشی نہیں اختیار کی گئی ہے، کیونکہ کج روی اگر ہے تو یہ ہے کہ

زمانی مخلوقات ومجعولات کے قدم کا دعویٰ کیا جائے اور امکانی قوتوں کے لامحدود ہونے کو مانا جائے، کیونکہ ایسے حوادث جن کا حدوث یکے بعد دیگرے ہوتا ہے، اگرچہ ان کا حدوث بغیر حرکت اور مادہ وزمانہ کے نہیں ہو سکتا، لیکن جو حوادث ابداعی ہیں (یعنی کسی چیز سے نہیں پیدا ہوئے بلکہ براہ راست ان کا صدور جاعل سے ہوا) جو زمان ومکان سے مجرد ہوں، یا بغیر طریقۂ تجدد وانفعال کے زمان ومکان کے ساتھ مجتمع بھی ہوتے ہوں، بہرحال کوئی سی صورت ہو یہ زمان ومکاں کے بعد اور مسبوق بالزمان ومکان نہیں ہو سکتے، بلکہ تمام حرکات کے یہی فاعل ہوتے ہیں اور افلاک ان کے حرکات سے متحرک ہوتے ہیں اور ان کی تحریک کا شوق ان سے پورا ہوتا ہے، اور باری تعالیٰ کی ذات ان سب سے بالاتر ہے کہ وہی ایسا اول ہے جس سے پہلے کوئی اول نہیں اور وہی آخر ہے جس کے بعد کوئی آخر نہیں، اور حضرت جل مجدہ میں صرف فعلیت ہے جہاں قوت واستعداد کی گزر نہیں، اور محض وجوب ہے جہاں امکان کا شائبہ نہیں، سب کچھ اس کا ایسا خیر ہے جہاں شر کی گنجائش نہیں، سب تام ہے وہاں کسی قسم کی کوتاہی اور قصور نہیں، وہی غایت اور انجام ہے جہاں کسی چیز کا انتظار نہیں، وہ صرف وجود ہے جس کی کوئی ماہیت نہیں، غیر کو جو کچھ ملتا ہے سب اسی کی فیاضی ہے، اور ہر دو متغائر چیزوں میں اشرف ہے، اور ممکنات میں ایسے لوازم جو وقوع پذیر ہوتے ہیں جو کسی وقت میں مجعول اور مخلوق نہیں تھے، یہ ان کوتاہیوں کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس کمال اتم وواجب تک رسائی میں، انھیں حاصل ہوئی ہیں، وہ نور جو اپنی شدت سے ہر چیز کے اثر کو مٹا دیتا ہے، اس نور قیومی کے سرچشمے سے جس حد تک جس کو دوری ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے ان کی کمزور ہستیوں کے انوار ان نیستیوں کی تاریکیوں کے ساتھ مخلوط ہو جاتے ہیں، جو اس قسم کے وجودوں کے ساتھ لاحق ہیں، اور ان ہی وجوہ سے حق اول سے ان کو جس قدر بعد اور نزول ہوتا ہے مراتب کے ان ہی تفاوت کے سبب سے امکانات کے درجات بڑھتے چلے جاتے ہیں، اور ان کی وجہ سے باہم وجودوں میں کمال ونقص تابندگی، ونور افشانی میں تفاوت پیدا ہوتا ہے، اور یہ بات گزر چکی کہ وجوب کی

امکان کے ساتھ وہی نسبت ہے جو تام کو نقص کے ساتھ ہوتی ہے، اور یہ بات بھی معلوم ہو چکی کہ ہر وہ شے جس کے وجود کو وجوب تو حاصل ہوا ہو لیکن اس کا وجوب ذاتی نہ ہو، ایسی چیز ہمیشہ وہ ہوتی ہے جو اپنی ماہیت کے مرتبے میں واجب نہیں ہوا کرتی، پھر اس کو وجوب کے مقام پر لاکر رکھا جائے مثلاً احتراق (جلانا) ایک صفت ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے قطعاً واجب الحصول نہیں تھی مگر جب اس قوت کو جو طبعاً فاعل ہو، اور دوسری وہ قوت جو ذاتی طور پر بالطبع منفعل ہو، یعنی جلانے والی صورت اور جلنے والا مادہ ان دونوں کو باہم اکٹھا کر دیا جائے (اس کے بعد کیا احتراق کا حصول ضروری نہیں ہو جاتا) بہر حال خوب سمجھ لو! اور اس کے ساتھ تم کو مطمئن رہنا چاہیے کہ امکان اور احتیاج و فقر کا سارا دار و مدار اس ذات سے بعد اور دوری پر) مبنی ہے، جو وجوب غنیٰ اور بے نیازی کا سرچشمہ ہے، اور فعلیت و وجود کی طرف کھینچنے والی بات کی اس سرچشمے سے قربت و نزدیکی ہے، اسی طرح امکان در اصل، انفصال، جدائی، اور بے تعلقی کی جہت ہے، ہلاکت و تباہی، بربادی، خلل پذیری سب کی بنیاد اسی امکان پر ہے، اور ارتباط، اتصال کی جہت وجوب ہے، اجتماع انتظام اسی کے ساتھ وابستہ ہے،

یاد رکھنا چاہیے کہ جہاں امکان زیادہ ہوگا، وہیں شر، اور گم شدگی، زیادہ ہوگی، اسی حساب سے فساد اور بد نظمی بھی بڑھتی جاتی ہے، پھر جب عدم کی جہتیں کم ہو جاتی ہیں اور اختلال و بد نظمی کی کچھ راہیں بند ہو جاتی ہیں، اس شے کے بود اور کون کے بعض شرائط متحقق ہو جاتے ہیں، اور کمال تک پہنچنے میں جو چیزیں حائل تھیں ان کا کچھ حصہ سامنے سے ہٹ جاتا ہے، اس کے بعد جو چیز حاصل ہوتی ہے اسی کو "امکان استعدادی" کہتے ہیں جو خصوصیت کے ساتھ خارجی ظرف کے اعتبار سے کسی بالفعل شے نہیں بلکہ بالقوت شے کا کمال ہے، جب تک کہ وہ شے بالقوہ ہے، جس طرح امکان ذاتی اس ماہیت کا کمال ہے، جو وجود سے مطلقاً معرا ہو، اور ماہیت کو صرف ماہیت کی حیثیت سے تصور کیا گیا ہو جس میں کسی خاص ظرف کی کوئی خصوصیت نہیں، یعنی خارجی ہو یا داخلی، یہ

امکان ذاتی پوشیدگی اور خفا، ظلمت و نقصان میں اس امکان میں سے بہت زیادہ بڑھا ہوا ہے جو استعدادی کیفیات میں سے ایک کیفیت ہے، کیونکہ اس اعتبار سے کہ وہ کسی شے کی قوت اور امکان ہے، اگرچہ اس میں فعلیت نہ ہو، لیکن بجائے خود وہ ایک بالفعل امر ہے، مثلاً منی اگرچہ انسانی صورت کے حصول کے اعتبار سے بالقوت ہے، لیکن خود منی نفس اپنی ذات اور منوی صورت کے لحاظ سے بالفعل ہے، گویا منی ایک ناقص الانسانیت اور تام المنویت حقیقت ہے، بخلاف امکان ذاتی کے کہ وہ محض ایک منفی اور سلبی بات ہے، اور کسی دوسری وجہ سے کوئی محصل اور بالفعل معنی اس کے اندر پیدا نہیں ہو سکتے، وجہ یہ ہے کہ امکان استعدادی میں جس چیز کی استعداد اور قوت ہوتی ہے، وہ کوئی امر مخصوص اور معین صورت ہوتی ہے جیسے منی میں خاص انسانیت کی صلاحیت اور قوت ہوتی ہے، بخلاف اس چیز کے جس کی طرف امکان ذاتی منسوب ہوتا ہے کیونکہ مطلق وجود اور عدم کے سوا وہ اور کیا ہے، اب اگر کسی جانب اس میں تعین پیدا ہوتا ہے، یہ صرف فاعل کے ترجیحی عمل کا نتیجہ ہوتا ہے، اپنے امکان کی وجہ سے قطعاً ماہیت کسی تعین کی مقتضی نہیں ہوتی، نیز امکان استعدادی اس وقت ختم ہو جاتا ہے، جب وہ چیز جس کی استعداد اور صلاحیت تھی وہ بالفعل موجود ہو جاتی ہے، بخلاف امکان ذاتی کے کہ وہ ایک ایسا امر ہے کہ جب ماہیت کو خود اس کے مرتبۂ ذات کے اعتبار سے تصور کیا جائے اور اس کا خیال کیا جائے کہ ذاتی طور پر وہ صرف "بطلان" اور محض ہیچ ہے، تب اس مرتبے میں امکان ذاتی کا تخیل پیدا ہوتا ہے، ورنہ امکان ذاتی ماہیت کے اس حال کا نام نہیں ہے جو اس کے وجود خارجی سے پہلے اس کے لیے ثابت ہو،

پس کسی چیز کی فعلیت اور اس کا نفس الامر یا خارج میں وقوع و تحقق اس کے امکان ذاتی کو زائل نہیں کر دیتا، کیونکہ یہ امکان تو شے کے لیے اس کے مرتبۂ ماہیت اور ان اعتبارات کی بنیاد پر ثابت ہوتا ہے جو نفس ماہیت کی رو سے کسی شے کے متعلق ہم تصور کر سکتے ہیں، جس کا ازالہ کسی

خارجی علت سے نہیں ہو سکتا، بخلاف امکان استعدادی کے (کہ وہ کوئی اعتباری نہیں) بلکہ ایک واقعی وصف ہے، اسی لیے شے جب بالفعل ہو جاتی ہے تو اس کی فعلیت اور وقوع کے ساتھ وہ جمع نہیں ہو سکتا،

بہرحال ممکن ہونے کے ان اقتضاءات کے لحاظ سے کہ وہ فعلیت نہیں بلکہ قوت، اور احتیاج و فاقہ، شر کو چاہتا ہے، ان امور میں دونوں امکانوں میں سے ایک زیادہ اشد ہے، اسی لیے امکان استعدادی کا اصلی سرچشمہ امکان ذاتی ہی ہوتا ہے، کیونکہ ہیولیٰ اور مادہ جس پر نقص و شر، اور نیستی و عدم وغیرہ پہلوؤں کی تصحیح کی بنیاد قائم ہے، اس مادے کی پیدائش عقل فعال سے امکان ذاتی ہی کی وجہ سے ہوتی ہے، پھر امکان استعدادی کے اندر وجود کی کچھ نہ کچھ ایسی بو ضرور ہوتی ہے جو اس اعتبار سے کہ حصول وجود سے استعداد کے کس مرتبے کو قرب حاصل ہے اور کس مرتبے کو دوری اور بُعد ہے، وہ شدت اور ضعف کو قبول کرتا ہے، مثلاً انسانی صورت کے قبول کرنے کی صلاحیت نطفے میں نسبتہً علقہ[ل] سے ضعیف ہے، اور علقہ میں مضغہ سے، تاآنکہ ایسا بدن جو اپنی توتوں اور آلات و اعضا اور صالح مزاج وغیرہ کے اعتبار سے کامل ہے، اس میں صورت انسانی کی استعداد اور صلاحیت سب سے زیادہ بڑھی ہوئی ہے، بہرحال تام اور کامل استعداد و صلاحیت امکان ذاتی ہی کی بدولت اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب کسی شے کے وجود کے اسباب اور دیگر لازمی ساز و سامان مہیا ہو جاتے ہیں، اور اس کے موانع اور اضداد اس لیے منتشر و پراگندہ یا ان کا استمرار و تسلسل اس لیے ٹوٹ جاتا ہے کہ خود وہ شے بالفعل ہو گئی، یا ان موانع کے بعض اضداد نے ظہور پذیر ہو کر ان کو پراگندہ یا کمزور کر دیا،

خلاصہ یہ ہے کہ ان دو معنوں پر امکان کا اطلاق اگر سوچا جائے تو ایک قسم کے اصطلاحی و مصنوعی اشتراک پر مبنی ہے، کیونکہ ان میں سے ایک تو

ل۔ لوتھڑا بننے سے پیشتر نطفے کی جو صورت ہوتی ہے اس کو علقہ کہتے ہیں اور مضغہ کے معنی لوتھڑے کے ہیں،

ایسا ہے جو جانبین میں سے کسی ایک جانب کے رجحان کو مقتضی ہوتا ہے وہ شدت اور ضعف کو قبول کرتا ہے حالانکہ ممکن کی ماہیت کے لیے یہ باتیں قطعاً ضروری نہیں ہیں، نیز وہ یعنی امکان استعدادی کا قیام بھی اس محل میں ہوتا ہے جس کے ساتھ ممکن قائم ہوتا ہے نہ کہ اس کا قیام ممکن کی ذات میں ہوتا ہے (جو امکان ذاتی کا حال ہے) پھر وہ ان اموریں سے ہے جو اعیان اور خارج میں موجود ہوتے ہیں، اس لیے کہ امکان استعدادی تو ایک ایسی کیفیت کا نام ہے جس کا حصول اس کے محل میں واقعی طور پر ہوتا ہے، اور یہی کیفیت اس محل میں اس کی استعداد پیدا کرتی ہے کہ مبدء جوّاد سے اس میں اس شے کا وجود حادث ہو جائے جس کی اس میں استعداد تھی، خواہ اس محل میں اس کا حدوث بالذات ہو، جیسے صورت اور اعراض کا حال ہے، یا بالعرض ہو جیسے بدن کے ساتھ نفس مجردہ کا حدوث ہوتا ہے، بخلاف دوسرے امکان کے کہ وہ ان تمام احکام میں اس سے بالکل مختلف ہے، پھر امکان استعدادی کا ایک حال یہ ہے کہ جب اس کو اس محل کی طرف منسوب کرتے ہیں جس کے ساتھ وہ قائم ہوتا ہے تو اس وقت اس کو اس محل کی استعداد کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور جب اس کی نسبت اس امر کی طرف کی جاتی ہے جو اس محل میں پیدا ہونے والا ہوتا ہے تو اس اعتبار سے اس کو اس حادث ہونے والی شے کا امکان کہتے ہیں، الحاصل امکان وقوعی کا بحیثیت اس شے کے جس کا وہ امکان وقوعی ہے، خود اس شے میں قیام نہیں ہوتا، بلکہ اس شے کے محل میں ہوتا ہے، اس لحاظ سے اگر اس کا شمار ان صفات میں کیا جائے جو کسی شے کی صفت سمجھی جاتی ہے، لیکن اس لیے نہیں کہ وہ واقعی اس کی صفت ہے بلکہ اس کے متعلقات کی صفت تھی، کہ یہ اسی قسم کے صفات سے مشابہ ہے،

بعض لوگ ایسے بھی ہیں جو سمجھتے ہیں کہ امکان استعدادی بجنسہ اس مزاجی کیفیت اور ان امور کا نام ہے جو آئندہ پیدا ہونے والی صورت کے اعتبار سے کسی شے میں عموماً ہوا کرتے ہیں، مثلاً یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ نطفے کو اگر خود اس کی ذات کی حیثیت سے تصور کیا جائے تو یہ صرف ایک

مزاجی کیفیت ہے، لیکن اگر اسی کو حیوانی صورت کو پیش نظر رکھ کر ملاحظہ کیا جائے تو اس وقت اسکو اس حیوانی صورت کی استعداد کہیں گے' یا مثلاً کسی گھر کا صحن خود اپنی ذات کی حیثیت سے وہ گھر کی صفت ہے' لیکن اگر ان آدمیوں کا خیال کر کے اس کو سوچا جائے جن کی گنجائش اس صحن میں ہو سکتی ہے' ان کے اعتبار سے یہی صحن انسانوں کی اس تعداد کے لیے امکان قرار پائے گا' بہرحال اس معاملے میں جو خالص حق امر ہے عنقریب "قوت و فعل" کے باب میں اس کی ساری تفصیل تمھیں سنائی جائے گی'

فصل

"ممتنع بالذات کے بعض احکام"

تمھیں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ جس طرح واجب بالذات کو اس کی غایت مجد و جلال' انتہائی علو بلندی' شدت نوریت و وجوب و فعلیت' بے انتہا عظمت و کبریائی وغیرہ صفات کی وجہ سے انسانی عقل سوچ نہیں سکتی اور اس کے تصور و تعقل پر ان وجوہ سے قادر نہیں ہے' ٹھیک اسی طرح پر اپنی غایت نقص اور انتہائی بطلان' انتہائی ہیچ بالکل ناچیز اور کچھ نہیں ہونے کی وجہ سے ممتنع بالذات کو بھی بحیثیت ممتنع بالذات ہونے کے عقل اس کے تصور پر قادر نہیں ہے' پس جس طرح واجب بالذات قیوم تک رسائی اس لیے ناممکن ہے کہ وہ ہر شے کو محیط ہے' اور اسی وجہ سے عقل اس کا احاطہ نہیں کر سکتی' اسی طرح ممتنع بالذات کا ادراک بھی عقل کے لیے نہیں ہو سکتا کہ وجود و شیئیت کی سرحد سے وہ قطعاً بھاگا ہوا ہے'

ہویت اور تشخصیت سے اسے کوئی ایسا حصہ نہیں ملا ہے جس کے وسیلے سے اس کی طرف اشارہ ممکن ہو' اور اپنے حیطۂ ادراک میں اسے کوئی لا سکے' یا شعور وہاں تک پہنچ سکے یا وہم ہی کی وہاں تک رسائی ہو'

پھر اب جو کسی شے کے ممتنع بالذات ہونے کے متعلق حکم کیا جاتا ہے تو اس میں عرضی اور طفیلی قسم کے برہان سے کام لیا جاتا ہے' جیسا کہ خالق و حق تعالیٰ کے وجود پر دلیل جو قائم کی جاتی ہے دراصل وہ ایک ایسا بیان ہوتا ہے جو صرف بہ ظاہر برہان لمی کے مشابہ ہوتا ہے' نیز جس طرح وہ ذات جو بالذات واجب ہے وہ غیر کے ذریعے سے وجوب نہیں حاصل کر سکتی' یعنی واجب بالغیر

نہیں ہو سکتی اسی طرح ممتنع بالذات کا امتناع بھی غیر سے حاصل نہیں ہو سکتا، اور
جس طرح ایک ہی شے کے لیے دو قسم کے وجوب یعنی ذاتی اور غیری وجوب ثابت
نہیں ہو سکتا، بلکہ یا وہ واجب بالذات ہی ہوگی یا واجب بالعرض، اسی طرح کسی
ایک امر کے لیے دو قسم کے امتناع نہیں ثابت ہو سکتے،

اس بیان سے یہ امر بھی واضح ہو گیا جو چیز ایسے وجوب یا ایسے امتناع سے
موصوف ہو جو غیر سے حاصل ہوا ہو، وہ اپنی ذات کی حد تک ممکن بالذات ہی ہوتی
ہے، اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جو چیز ممتنع بالذات کو لازم ہوگی وہ بھی اپنی لزومی جہت
کے اعتبار سے لامحالہ ممتنع ہی رہے گی، اگرچہ ممکن ہے کہ لزومی جہت سے قطع نظر
کر لینے کے بعد اس میں کوئی امکانی جہت بھی ہو، لیکن ممتنع کے ساتھ جو لزوم کی جہت
ہوگی اس جہت کا امتناعی ہونا تو ضرور ہے، مثلاً جسم کا اپنے ابعاد (طول، عرض،
عمق) کے اعتبار سے غیر متناہی ہونا ممتنع بالذات کو مستلزم ہے، یعنی اس بات کو
ناگزیر کر دیتا ہے کہ جو چیز محصور اور گھری ہوئی ہے اس کا یہ محصور رہنا غیر محصور
ہونے کے مرادف ہو جائے، جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ شے اپنی ذات کی غیر
ہو جائے، حالانکہ ہر چیز اپنی ذات کی عین ہوتی ہے، اب دونوں میں (یعنی ابعاد
کا غیر متناہی ہونا، اور محصور کا غیر محصور رہنا یا شے کا اپنی ذات کا غیر ہونا) ایک
بالذات محال اور ممتنع ہے، اور دوسرا محال و ممتنع بالغیر ہے، اسی لیے وہ جو بالغیر
محال ہے اس علاقے کی رو سے تو نہیں جو اس کو ممتنع بالذات کے ساتھ ہے،
لیکن اس کے سوا دوسرے اعتبار سے ممکن بھی ہو سکتا ہے، ٹھیک اسی اصول پر
جیسا کہ تم کو اس امر کے متعلق بتایا گیا تھا جو واجب بالذات کو مستلزم ہو، یعنی یہ کہ
یہ لزوم اس لازم شے کی امکانی ماہیت کی بنیاد پر نہیں ہوتا، بلکہ اس جہت کی
رو سے یہ لزوم ہوتا ہے کہ اس کا وجود اس کے امکان کے وجوب کی جہت ہے،

خلاصہ یہ کہ دو چیزوں کے وجود میں لزومی تعلق کے لیے ضروری ہے کہ
وہاں علیت اور معلولیت کا ایسا علاقہ ہو جو دو متلازم چیزوں میں ہوا کرتا ہے،
اسی طرح سے عدم اور امتناع میں لزوم جب دو چیزوں کے اندر ہو تو یہاں بھی
دونوں میں ارتباطی تعلق کا ہونا ضروری ہے، پھر جس طرح دو واجب اگر

فرض کیے جائیں، دونوں باہم متلازم نہیں ہو سکتے اور ان میں لزومی تعلق ناممکن ہے، بلکہ ایسے دو فرضی واجبوں میں صرف بخت و اتفاق کے طرز کی محض معیت اور مصاحبت ہوگی، اسی طرح سے اصطلاحی تلازم دو بالذات ممتنعوں میں بھی نہیں ہو سکتا، بلکہ یہ تلازم ہمیشہ ایسی ہی دو چیزوں میں ہو سکتا ہے، جن میں ایک بالذات ممتنع ہو، اور دوسرا بالغیر، جس کے لیے ممکن بالذات ہونا ناگزیر ہے، جیسا کہ گزر چکا، اور اسی بنیاد پر وہ شرطی نسبت جو لزومی ہو اور وہ شرطی جو اتفاقی ہو دونوں میں بہ آسانی فرق کیا جاتا ہے، کیونکہ اول میں یعنی شرطی لزومی میں جو حکم کیا جاتا ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ قضیۂ شرطیہ کی تالی کا صدق نفی اور اثبات، رفع و وضع میں مقدم کے صدق کے ساتھ نفی و اثبات رفع و وضع میں اس لیے وابستہ ہے کہ ان دونوں میں کوئی ذاتی علاقہ ہے، اور دوسرے میں یعنی شرطی اتفاقی میں بجنسہ یہی حکم کیا جاتا ہے، مگر کسی لزومی علاقے کی بنیاد پر نہیں بلکہ صرف مقدم و تالی کے درمیان میں چونکہ ایک اتفاقی موافقت اور موافات پیدا ہو گئی ہے، محض اس بنیاد پہ یہ حکم کیا جاتا ہے،

اس کے بعد اب تم سمجھ سکتے ہو کہ مباحثوں اور مناظروں میں جدلیوں اور جھگڑنے والوں نے جو اپنا عام طریقہ یہ مقرر کر رکھا ہے کہ جب کسی محال کو اس لیے فرض کیا جاتا ہے کہ اس کے استحالے سے کسی اور امر کا استحالہ خلفی یا استقرائی طریقوں سے ثابت کیا جائے تو اس پر جدلیوں کا یہ گروہ عموماً یہ شور مچاتا ہے وہ یہ کہتا ہے کہ تم نے جس چیز کو فرض کیا ہے وہ محال ہے اور جب وہ محال ہے تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ کسی ایسی چیز کو متلزم ہو جو تمہارے دعوے کا نقیض ہو، اور یہ استلزام اس لیے جائز ہے کہ ایک محال دوسرے محال کو عموماً متلزم ہوا کرتا ہے،

ظاہر ہے کہ اس اعتراض کی غلطی بالکل واضح ہے، کیونکہ یہ کس نے کہا کہ ہر محال ہر قسم کے محال کو متلزم ہو سکتا ہے، بلکہ واقعہ وہی ہے جو میں نے کہا کہ ایک محال کو دوسرا محال اسی صورت میں متلزم ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کو اگر موجود فرض کیا جائے تو اس وقت ان دونوں میں سبب اور مسبب ہونے کا علاقہ ہو، پس حاصل یہ ہوا کہ ایسا قضیہ متصلہ لزومیہ جو دو جھوٹے قضایا سے مرکب ہو کبھی وہ سچا بھی ہوتا ہے اور کبھی جھوٹا بھی، کیونکہ اگر ان میں لزومی علاقہ پایا جائے،

مثلاً انسان کا گدھا ہونا اور اس کا ناہق ہونا ان دونوں کا ذب مادوں میں چونکہ لزومی علاقہ ہے تو جو قضیہ ان سے مرکب ہوگا) وہ صادق قرار پائے گا، اور اگر ان میں یہ علاقہ یعنی سببیت اور مسببیت کا نہ پائے جائے تو دیکھنا چاہیئے کہ ان دونوں قضایا میں منافات کا علاقہ تو نہیں ہے، ایسی صورت میں سرے سے حکم کے کاذب ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر ایسا نہیں ہے بلکہ صرف ان میں اتفاقی اتصال ہے جس میں نہ ذاتی لزوم ہے اور نہ ذاتی منافات، کیونکہ ان میں کوئی علاقہ ہی نہیں تھا، ایسی صورت میں اتصال کا جو حکم ان دونوں کے درمیان کیا جائے گا یہ حکم صرف حد جواز اور احتمال تک محدود رہے گا، کیونکہ یقینی دلیل اور برہان یہاں قائم نہیں ہوسکتا اسلیئے کہ یقین اور اذعان ضرورت اور وجوب کے ساتھ وابستہ ہے، اور جواز و امکان صرف ظن و تخمین کے مواقع میں پیدا ہوتا ہے،

فصل

ممتنع اور معدوم کے علم کا کیا طریقہ ہوسکتا ہے،

(قاعدہ یہ ہے) کہ ہر وہ چیز جو معلوم ہوگی اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ متمیز اور غیر سے ممتاز ہو، اور ہر وہ چیز جو غیر سے ممتاز ہوگی ضرور ہے کہ موجود ہوگی، پس نتیجہ یہ نکلا کہ جو چیز معلوم ہے وہ موجود ہے، اس کا عکس نقیض یہ ہوگا کہ جو چیز موجود نہیں ہے وہ معلوم بھی نہیں ہوسکتی، مگر ہم یہ جانتے ہیں کہ ایسی بہت سی چیزیں ہیں جو معدوم ہیں بلکہ ایسی بھی ہیں جن کا وجود ممتنع ہے، لیکن باوجود اس کے وہ معلوم بھی ہیں مثلاً ہمیں شریک باری کا علم ہے یا ہم اجتماع نقیضین کو جانتے ہیں، سوال ہوتا ہے کہ ان دو متناقض قاعدوں اور قولوں میں تطبیق کی کیا شکل ہے، ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ معدوم دو حال سے خالی نہیں ہوسکتا یا وہ بسیط ہوگا، یا مرکب، اگر بسیط ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ کا ضد اور اللہ تعالیٰ کے شریک اور اس کے مثل وغیرہ کے عدم کا حال ہے، تو اس قسم کے معدوموں کا علم دراصل تشبیہی طور پر حاصل کیا جاتا ہے یعنی کسی موجود شے سے تشبیہ دے کر اس کا تعقل حاصل کیا جاتا ہے، مثلاً یوں کہا جائے گا کہ حق تعالیٰ کے لیے کوئی ایسی چیز ثابت نہیں کی جا سکتی جس کی نسبت خدا کے ساتھ وہ ہو جو نسبت سیاہی کو سپیدی کی طرف ہے، اور نہ خدا کے لیے ایسی بات ثابت ہوسکتی ہے جس کو حق تعالیٰ کی

ذات سے وہ نسبت ہو جو کسی ایک نوع یا جنس کے نیچے مندرج ہونے والی دو چیزوں کے درمیان ہوتی ہے، پس اگر وجودی امور کے درمیان تضاد یا مماثلت یا مجانست کی نسبتوں کو آدمی نہ جانتا تو یقیناً یہ حکم ناممکن ہوتا کہ حق تعالیٰ کے لیے نہ ضد ہے نہ اس کا کوئی مماثل ہے اور نہ مجانس اور نہ کوئی ایسی چیز جو ذات حق کے لیے محال ہونے میں ان امور کے قائم مقام ہو،

اور اگر معدوم مرکب ہے مثلاً اجتماع متقابلین کے عدم کا علم مثلاً یہ جاننا کہ دو ضدیں باہم جمع نہیں ہو سکتیں، تو یہاں اس معدوم کا علم اس کے ان اجزا کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے جو وجودی ہوتے ہیں، مثلاً آدمی پہلے سیاہی یا سپیدی کا تصور کرتا ہے، پھر نفس اجتماع کے مفہوم کو وہاں سے حاصل کرتا ہے، جہاں اجتماع جائز ہے اس کے بعد اب یوں حکم کرتا ہے کہ اجتماع جو ایک وجودی امر ہے اور معقول و معلوم ہے، یہ اجتماع سیاہی اور سپیدی کے درمیان حاصل نہیں ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ بسیط چیزوں کے عدم کا علم وجودی امور پر قیاس کرنے کے ذریعے سے حاصل کیا جاتا ہے اور مرکبات کے عدم کا ان کے بسائط اور اجزا کے علم کی راہ سے جانا جاتا ہے، یہی تقریر ہے جو اس مقام پر عام طور سے کی جاتی ہے، اور میں یہ کہتا ہوں کہ عقل کو اس کا اختیار حاصل ہے کہ وہ ہر چیز کا تصور کرے، حتیٰ کہ محالات و متخیلات کا تصور بھی وہ کر سکتی ہے، جیسے معدوم مطلق، مجہول مطلق، شریک باری، اجتماع نقیضین وغیرہ، اور یہ تصور مفہوم کے اعتبار سے بھی ہو سکتا ہے اور عنوان کے لحاظ سے بھی، اس تصور کے بعد پھر عقل ان امور متصورہ پر مناسب احکام بھی لگا سکتی ہے جس سے غیر بتیہ ہلی طرز کے ایجابی قضایا منعقد ہوتے ہیں، پھر ان قضیوں کے موضوع اس حیثیت سے کہ وہ عقل کے حاصل کردہ مفہوم ہیں اور ان کو گونہ ایک قسم کا ثبوت حاصل ہے ان پر لفظ شے بھی صادق آتا ہے اور ان کو ممکن عام بلکہ عرض اور ایک نفسانی کیفیت بھی کہہ سکتے ہیں (اور وہ نفس) کا علم بھی ہے، الغرض یہ اور اسی قبیل کے دوسرے امور جو اسی ذیل کے ہوں چونکہ اس موضوع پر صادق آتے ہیں اس لیے وہ اس کا منشا بن سکتا ہے کہ اس کے لیے کوئی حکم ثابت کیا جائے (مگر یہی موضوع دوسری

حیثیت سے) یعنی اس حیثیت سے کہ وہ باطل اور ہیچ ناچیز امور کے عنوان ہیں،
اس بنیاد پر وہ امتناع حکم کے منشا ہیں، اور جب دونوں حیثیتوں کا اعتبار ایک ہی
وقت میں کرلیا جائے گا تو اس وقت ان کے متعلق یہ حکم کیا جائے گا کہ ان سے
کوئی خبر دینی جائز نہیں ہے، اور نہ ان پر کوئی حکم لگایا جاسکتا ہے، یا ان کے لیے
نہ کوئی حکم ثابت کیا جاسکتا ہے،

میری اس تقریر سے اس مشہور شبہے کا بھی ازالہ ہوگیا، یعنی یہ جو کہا جاتا ہے کہ
مجہول مطلق کی خبر نہیں دی جاسکتی، اس کا راز یہ ہے کہ بعض مفہومات خود اپنے
نفس پر حمل اولی کے طور پر تو صادق آتے ہیں، لیکن حمل شائع عرضی کی بنیاد پر
یہ صدق ناجائز ہوتا ہے مثلاً شریک باری، یا مجہول مطلق کا مفہوم خود اپنے نفس پر
ان دو حملوں میں سے ایک کی بنیاد پر صادق آتا ہے، اور حمل کی دوسری قسم کا
اگر اعتبار کیا جائے تو خود وہ نہیں بلکہ اس کا مقابل اور ضد اس پر صادق آتا ہے،
اور اسی آخری بنیاد کے ساتھ اس حکم کی صحت وابستہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ "ایسی
چیزیں ممتنع الوجود ہیں"

فصل[1]

ایک ممتنع دوسرے ممتنع کو کس طرح لازم ہوتا ہے اس فصل میں
اس کی تشریح کی جائے گی،

سب سے پہلے میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ جدلیوں کے عام گروہ
کی یہ عادت ہے کہ عموماً وہ اکثر یہ کہنے لگتے ہیں:۔

کہ "تمھارا مفروض جب محال ہے تو اس کے لیے جائز ہے کہ کسی
دوسرے محال کو مستلزم ہو جائے"

مگر کلی طور پر یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ ممکن اور محال ان دونوں میں اس معاملے
کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے کہ دو چیزوں میں لزوم جب ہی ثابت ہوسکتا ہے
کہ دونوں میں لزومی علاقہ ہو، یعنی بغیر ذاتی علاقے کے لزوم ثابت نہیں ہوتا جس طرح

[1] اس فصل کے مضامین مکرر ہیں، محشی اسفار نے بھی اس پر تنبیہ کی ہے، لیکن مترجم ترجمے پر مجبور
ہے، محشی نے لکھا ہے کہ اگر اس کو ساقط کردیا جائے تو بہتر ہے ۱۲

یہ قاعدہ ممکن کے لیے ہے بجنسہ محالات میں بھی یہی جاری ہے کیونکہ ملازمت کے معنی کیا ہیں؛ یہی کہ دو چیزوں کا اس طرح ہونا کہ عقل کی نظر میں نفس ان دونوں کی ذات کی حیثیت سے یہ حالت پیدا ہو گئی ہو کہ ایک کے تصور کا دوسرے کے تصور سے جدا ہونا ناممکن ہو، اور یہ بات اس امر کو مستلزم ہے کہ دونوں میں ایجابی علّیت کا علاقہ ہے، خواہ اس کی صورت یہ ہو کہ ایک ان میں علت ہو اور دوسرا معلول، یا یہ علاقہ ایسے دو معلولوں میں ہو جو کسی ایک علت کے اسی طرز پر معلول ہیں، جن کا تفصیلی ذکر ہیولیٰ اور صورت کے تلازم کی بحث میں آئے گا،

کیا تم نے میزانیوں (منطقیوں) کا یہ قول نہیں سنا ہے کہ شرطیۂ لزومیہ اس کو کہتے ہیں جس میں تالی کے صدق کا حکم بر تقدیر صدق مقدم اس لیے کیا جائے کہ ان دونوں میں کوئی طبیعی علاقہ ہے، اور اسی بنیاد پر شرطیہ لزومیہ شرطیۂ اتفاقیہ سے ممتاز ہوتا ہے، پھر جس طرح استلزام کا تحقق وحصول اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ بالفعل لزومی علاقے کا تحقق نہ ہو لے، اسی طرح استلزام کا امکان وجواز بھی اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتا جب تک کہ علاقے کے تحقق کا امکان وجواز نہ پیدا ہو لے، پس کلیہ یہ ہے کہ جن دو محالوں میں ان کے تحقق کے فرض کرنے کے بعد ایسا ذاتی علاقہ پیدا ہو جو مورث لزوم ہو، عقل کے لیے اس مقام پر جائز ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان لزوم کا حکم کرے، اور جہاں ایسا نہ ہو گا قطعاً لزوم باطل ہو جائے گا، پس حاصل یہ ہوا کہ ایک محال دوسرے محال کو اسی وقت مستلزم ہو سکتا ہے جب ان دونوں میں ذاتی علاقہ ہو، خواہ اس ذاتی علاقے کا علم بدیہی ہو، مثلاً جب دو ذاتی ممتنعوں کے مجموعے کے تحقق کو فرض کیا جائے گا تو ان میں سے ایک کا تحقق تو ضروری ہے کہ (دو جب ہو گا تو ایک بدرجۂ اولیٰ ہو گا) تو دوسرے کا تحقق بھی اس کے لیے لازم ہو گا، یا مثلاً زید کو جب گدھا فرض کیا جائے تو اس کے بعد اس کا ناہق ہونا ضروری ہو جاتا ہے اور کبھی اس علاقے کا علم غور و فکر و کسب نظر کے ذریعے سے حاصل کیا جاتا ہے، جیسے دور کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ تسلسل کو مستلزم ہے،

بہرحال کبھی تو ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہوتا ہے اور کبھی

نہیں ہوتا، مثلاً جہاں دونوں میں ذاتی علاقہ نہ ہو، بلکہ بسا اوقات دونوں میں منافات ہوتی ہے، اور یہ بات وہاں ہوتی ہے جہاں عقل دونوں میں منافات کا علاقہ پاتی ہے، پھر یہ بات کبھی بداہتہً معلوم ہو جاتی ہے مثلاً ایسی چیز جس کو دو بالذات ممتنعوں سے مرکب مانا جائے اور ان میں سے صرف ایک کا تحقق فرض کیا جائے تو کیا ضرور ہے کہ اس کے ساتھ مرکب بھی متحقق ہو، (آخر دو میں سے اگر ایک پایا جائے تو اس کے لیے دو کا پایا جانا کیوں ضروری ہو، بخلاف دو کے کہ اس کے ساتھ ایک کا پایا جانا ضروری ہے) یا مثلاً انسان کو اگر گدھا فرض کیا جائے تو اس کے لیے کیا ضروری ہے وہ صاہل بھی ہو (یعنی وہ فصل جو گھوڑے کی ہے) وہ بھی اس کے ساتھ پائی جائے، بلکہ عقل بالبداہتہ جانتی ہے کہ ایسا نہ ہونا ضروری ہے کہ ان دونوں میں منافات ہے، اور کبھی اس بات کا کہ ان دونوں میں ذاتی علاقہ نہیں ہے اس کا علم کسب و نظر سے حاصل ہوتا ہے، مثلاً انسان کے گدھے ہونے کو اس بات سے تعلق کہ وہ کلیات کا دریافت کرنے والا ہے یعنی ناطق ہے،

الغرض یہ بات کہ "محال کے لیے جائز ہے کہ وہ دوسرے محال کو مستلزم ہو" دراصل یہ ایک مہملہ قضیہ ہے، اسی طرح یہ کہنا کہ "جو چیز واقعی ہے، اور وقوع پذیر ہو چکی ہے، وہ کسی محال کو مستلزم نہیں ہو سکتی" یہ قضیہ سالبۂ کلیہ ہے، پس حاصل یہ ہوا کہ دو کاذب قضیوں سے جو قضیہ متصلۂ لزومیہ مرکب ہوگا، یہ اسی وقت صادق ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کاذبوں میں لزوم کا علاقہ ہو لیکن اگر ان دونوں میں لزوم کا علاقہ نہ ہو تو اس وقت یا تو سرے سے اتصال کا حکم ہی غلط ہوگا، اور یہ بات اس وقت ہوگی کہ ان دونوں قضیوں میں منافات کا تعلق ہو، یا صادق بھی ہونا ممکن ہے، لیکن یہ صدق اتفاقی ہوگا نہ کہ لزومی اور ضروری، کیونکہ اس صورت میں دونوں کے درمیان کوئی علاقہ ہی نہیں ہے نہ لزوم کا نہ منافات کا، پھر صدق اتفاقی کا یہ حکم بھی صرف حد جواز تک محدود ہوگا، ورنہ قطعی اور اٹل حکم اس قسم کے مقامات میں عقل نہیں لگا سکتی، کیونکہ اتفاقی اجتماع بھی اگر سچ پوچھو تو صرف موجودات میں ہوا کرتا ہے، ورنہ کاذبات یعنی ایسے امور جو محض معدوم یا ممتنع ہیں ان میں اتفاقی نسبت بھی صرف تجویز عقلی کی بنیاد پر جائز قرار دی جا سکتی ہے،

یعنی ہو سکتا ہے، کہ فرضی طور پر ان کا تحقق جو مانا گیا ہے، ہو سکتا ہے کہ اس فرضی تحقق کی بنا پر یہ کسی مفروض التحقق کے ساتھ جمع ہو جائیں، اور کسی کے ساتھ نہ جمع ہوں، پس ان کے متعلق یہ قطعی حکم لگانا یقیناً غلط ہے کہ جن دو قضیوں کا کذب اتفاقی ہے، ضرور ہے کہ ان کا صدق بھی اتفاقی ہو،

بعضوں کا یہ خیال ہے کہ دو محالوں میں جواز لزوم کے لیے صرف یہ ضروری ہے کہ ان دونوں میں منافات کا علاقہ نہ ہو، خواہ ان میں عقل لزوم کا تعلق پائے یا نہ پائے، اور کچھ لوگ جن کا دعویٰ ہے کہ لزومی علاقے کا ہونا تو ضروری ہے لیکن دو محالوں میں اگر منافات کا علاقہ عقل پاتی ہو، وہاں بھی ان کے خیال میں دو محالوں کے درمیان لزومی علاقہ پایا جا سکتا ہے، پس جہاں دو محالوں میں منافات کا تعلق عقل محسوس کرے، عقل یہاں اس بات کو جائز قرار دیتی ہے کہ دونوں میں لزومی علاقہ منافات کے تعلق کے ساتھ ساتھ ہو، حالانکہ یہ دونوں علاقے باہم ایک دوسرے کی قطعاً ضد ہیں، بسا اوقات اپنے خیال کی تائید میں یہ اس نظریے کو پیش کرتے ہیں، کہ نقیضین کا اجتماع ان کے ارتفاع کو مستلزم ہوا کرتا ہے، یہ ایک عام قاعدہ ہے جس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ نقیضین میں سے جب ایک کا تحقق ہو گا تو وہ دوسرے نقیض کے ارتفاع کو ضروری بنا دیتا ہے،

لیکن جس سخن سازی سے یہاں کام لیا گیا ہے وہ پوشیدہ نہیں رہ سکتی کیونکہ اصلی مسئلہ صرف اس قدر ہے کہ دو نقیضوں میں سے ایک نقیض اگر نفس الامر میں وقوع پذیر ہو جائے تو دوسرے کا ارتفاع ضروری ہے، لیکن یہ کس نے کہا کہ ان میں سے ایک کے فرضی تحقق کو اگر تسلیم کیا جائے یعنی اس ایک کا تحقق اسی طور پر ہو کہ اس کے ساتھ دوسرا نقیض بھی ہو، ظاہر ہے کہ احد النقیضین کا یہ تحقق محال ہے، اور یہ فرضی تحقق دوسرے نقیض کے ارتفاع کو نہیں بلکہ اس کے تحقق کو مستلزم ہے، پھر یہ بات کہاں سے لازم آئی کہ نقیضین کا اجتماع ان کے ارتفاع کو مستلزم ہوا کرتا ہے،

تفریح

اس نکتے کے ذریعے سے تم اس مشہور شک کا ازالہ بھی کر سکتے ہو جس کی تقریر اس طرح کی جاتی ہے کہ لزومیات کے نتائج کا قضیہ متصلۂ لزومیہ ہونا ضروری نہیں ہے، کیونکہ کبریٰ میں تالی

اور مقدم کے درمیان جو لزوم کا حکم کیا جاتا ہے ہو سکتا ہے کہ یہ لزوم بر تقدیر ثبوت اصغر باقی نہ رہے، اس کو مثال سے یوں سمجھو کہ مثلاً کہا جائے، اگر یہ رنگ سیاہ اور سپید ہوگا تو اس کا سیاہ ہونا ضروری ہے، اور جب وہ رنگ سیاہ ہوگا سفید نہ رہے گا، لیکن اس متصلہ کے اصغر یعنی "اگر یہ رنگ سیاہ اور سپید ہوگا" کو مان لیا جاتا ہے تو کبریٰ کا ملازمہ باطل ہو جاتا ہے، یعنی یہ بات کہ جب وہ رنگ سیاہ ہوگا سفید نہ رہے گا باطل ہو جاتی ہے، پس اس سے جو یہ لازمی نتیجہ پیدا کرنا مقصود تھا کہ "اگر یہ رنگ سیاہ اور سفید دونوں ہوگا تو یہ پھر سفید نہ رہے گا" غلط ہو گیا،

اس شبہے کا حل یہ ہے کہ وسط کو دیکھنا چاہئے اگر صغریٰ میں وہ اس طرح واقع ہوا ہے کہ اکبر کے لیے اس کا لزوم ضروری ہے تو ایسی صورت میں نتیجے کا لزوم یقینی ہے، اور اگر اکبر کے لیے وسط لازم نہیں ہے تو حد اوسط مشترک نہ رہا اس کے بعد اگر نتیجہ نہ نکلا تو اس کے سوا اور کیا ہوتا، اسی مثال میں دیکھو! سیاہی جس کا ذکر کبریٰ میں کیا گیا ہے اس سے مراد وہ معنی ہیں جو سپیدی کی ضد ہے، اور صغریٰ میں سیاہی کہ جس معنی کے لیے استعمال کیا گیا ہے اس کے لحاظ سے وہ سپیدی کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے، (یعنی صغریٰ میں سیاہ سپید کے مرکب رنگ کو پیش نظر رکھ کر سیاہی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جیسے بعض آدمی کے مرکب رنگ کو سرخ و سفید کہتے ہیں، اور کبریٰ میں وہ سیاہی مراد لی گئی ہے، جو سفیدی کی ضد ہے) پس اصغر کے ساتھ ملازمہ باقی نہ رہا، الحاصل یہاں خلل حد اوسط کی عدم تکرار کی وجہ سے پیدا ہوا ہے نہ کہ کسی عارض اور تابع امر کی وجہ سے، بہر حال اس قسم کے قیاس میں اگر حد اوسط کو دونوں مقدمات (صغریٰ و کبریٰ میں) اس طرح فرض کریں کہ اس پر نقیضین و ضدین کو محمول کر سکتے ہوں یا یہ دونوں اس پر صادق آ سکتے ہوں تو ظاہر ہے کہ کبریٰ غلط قرار پائے گا، پھر اگر نتیجے کا لزوم غلط ہو جائے تو اس کے سوا اور کیا ہو، اور اگر ایک مقدمے میں حد اوسط ایک معنی میں استعمال کریں، اور دوسرے مقدمے میں دوسرے معنی کے اعتبار سے تو ظاہر ہے، حد اوسط مکرر نہ ہوا،

اسی قسم کی وہ بات بھی ہے جس کا ذکر شیخ رئیس نے شفا میں اس شکل اول پر اعتراض کرتے ہوئے کیا ہے جو دو لزومی قضیوں سے مرکب ہو اور وہ یہ ہے کہ مثلاً

جب ۲/۲ طاق ہوگا یقیناً عدد ہوگا اور جب عدد ہوگا جفت ہوگا حالانکہ نتیجہ یعنی "جب دو طاق ہوگا جفت ہوگا" غلط ہے، اس شبہے کا ازالہ اسی طرح کیا گیا ہے کہ کبریٰ کا اگر اتفاقی قضیے کے طور پر ذکر کیا گیا ہے تو نتیجہ ہی نہ نکلے گا چونکہ موجبہ قضایا کے نتیجے کے لیے یہ ضروری ہے کہ حدِ اوسط قضیۂ لزومیہ متصلہ کا مقدم ہو، اور اگر کبریٰ کا بطور لزومی قضیے کے ذکر کیا گیا ہے تو اس وقت اس کی صداقت کا انکار کیا جائے گا کیونکہ اس کا صادق ہونا تو اسی پر مبنی ہے کہ دو کے جفت ہونے کو عدد ہونا ہر اس حال میں ضروری ہو جو عددیت کے لیے ممکن ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ دو کی عددیت کے ساتھ جو حال جمع ہو سکتا ہے اس میں ایک حال یہ بھی ہے کہ وہ طاق ہو، اور اس حال میں ظاہر ہے کہ جفت ہونے کا لزوم ۲/۲ کے لیے ناممکن ہے (آخر طاق ہونے کے وقت جفت کس طرح ہو سکتا ہے) کہا جاتا ہے کہ اس جواب میں کمزوری ہے، یعنی ہم مان لیتے ہیں کہ کبریٰ قضیۂ لزومیہ ہے، مگر ۲/۲ میں طاق ہونے کی صفت اس کی عددیت کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی، کیونکہ طاق ہونا ۲/۲ ہونے کے منافی ہے، پس طاق ہونا ۲/۲ کی ذات کے منافی ہوا، الغرض ہر حال میں عددیت اگر لازم ہو سکتی ہے تو دو کے جفت ہونے کو (نہ کہ اس کے طاق ہونے کو) اور اس بنیاد پر کبریٰ یعنی جب دو عدد ہوگا، جفت ہوگا، لزومی طور پر صادق رہا،

اسی وجہ سے شبہے کا اصلی جواب وہ ہے جو شیخ نے خود شفا میں یوں دیا ہے کہ اس قیاس کا صغریٰ نفس الامر اور واقع کے اعتبار سے کاذب ہے، یعنی ۲/۲ کا طاق ہونا، غلط بات ہے" اور اگر یوں ہی کوئی التزام کرتا ہے کہ ۲/۲ طاق ہے، اور التزامی طور پر یہ صادق قرار پائے تو نتیجہ بھی اسی التزام کی بنیاد پر صادق ہوگا، آخر جو ۲/۲ کو طاق مانتا ہے .... اس کو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ۲/۲ جفت بھی ہے ورنہ اس کا التزام ہی نہ کرنا تھا کہ ۲/۲ طاق ہے، بلکہ اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ وہ اس کو مانتا ہے کہ ۲/۲ خود ۲/۲ کا غیر ہے"

لیکن تم کہہ سکتے ہو کہ دونوں جواب اپنی صحت میں برابر ہیں، آخر اول میں جو کمزوری بتائی گئی ہے اس سے کیا مراد ہے" اگر یہ مراد ہے کہ واقع کے اعتبار سے ۲/۲ کی عددیت اور اس کے طاق ہونے میں منافات ہے تو بجائے خود یہ

صحیح ہے لیکن اس سے خرابی کیا لازم آتی ہے، اس لیے کہ مقدم کے فرض کرنے کے بعد جن حالات اور اوضاع کا اس کے ساتھ اجتماع ممکن ہے ان کے لیے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ان حالات و اوضاع میں کوئی ایسا حال یا وضع نہ ہو جو واقع کے لحاظ سے نفس الامر میں مقدم کے منافی ہے،

اور اگر یہ مراد ہے کہ ۲/۲ کی عددیت واقعی اور اعتباری ہر حال کے لحاظ سے طاق ہونے کے منافی ہے تو یہ غلط ہے، کیونکہ ۲/۲ کے طاق ہونے اور اس کی عددیت میں جو ملازمہ پیدا کیا گیا ہے وہ واقعی اور نفس الامری حالات و اوضاع کی بنیاد پر نہیں ہے، بلکہ کسی قسم کا حال و وضع ہو اور کسی فرض و تسلیم کی بنیاد پر ہو، ہر حال ۲/۲ کے عدد ہونے کے لیے جفت ہونا لزومی طور پر ہر اس حال و وضع میں جس کا اجتماع اس کے ساتھ ممکن ہے خواہ فرض و تسلیم ہی کی بنیاد پر کیوں نہ ہو ضروری نہ ٹھیرا (اس لیے کبریٰ کا لزومی ہونا جو صحت نتیجہ کے لیے ضروری تھا غلط ہو گیا)

فصل
ذہنی طور پر ممکن کا وجود اس کی ماہیت پر زائد ہے؛
ممکن کے وجود کو اس کی ماہیت پر جو زائد قرار دیا جاتا ہے،

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ممکن کی ماہیت اور اس کے وجود میں کوئی واقعی مغائرت اور مباینت ہے، اور یہ کیسے ہو سکتا ہے، اس لیے کہ ہر شے کی حقیقت بجز اس کے اس وجود کے جو اس کے ساتھ مخصوص ہو اور کیا ہوتی ہے اور نہ یہ مطلب ہوتا ہے کہ وجود کوئی عرض ہے جو ماہیت کے ساتھ اس طرح قائم ہے جس طرح اعراض اپنے محل میں قائم ہوتے ہیں، کہ اس کی وجہ سے ماہیت کے لیے اپنے وجود کے سوا کسی اور وجود کی ضرورت پیدا ہو جاتی ہے، بلکہ وجود کی اس زیادتی سے مراد یہ ہے کہ امکانی وجود اپنی کوتاہیوں، قصوروں، احتیاجات و فقر کی وجہ سے ایک اور معنی کو اپنے اندر لپیٹے رہتا ہے، جو وجود کی حقیقت کے سوا ہوتا ہے اور اس وجود سے منتزع ہوتا ہے، اسی پر وہ محمول ہوتا ہے اس کے امکان و نقص سے وہ ابلتا رہتا ہے جیسے نور کی کمی کی وجہ سے روشنی اور سایہ کی باہمی ترکیب کے مختلف مدارج میں طرح طرح کی جالیاں نظر آتی ہیں،

ماہیتوں پر وجود زائد ہے، اس دعوے کے اثبات میں قوم کی

کتابوں کے اندر جو دلائل مشہور ہیں وہ چند ہیں، ان سب سے اگر کچھ ثابت ہوتا ہے تو صرف اس قدر کہ مفہوم و معنیٰ کے اعتبار سے وجود اور ماہیت میں مغائرت ہے نہ کہ ذات اور حقیقت کے لحاظ سے،

ان دلیلوں میں سے ایک کی تعبیر دلیل افادت الحمل سے کی جاتی ہے، یعنی وجود کو جب ماہیت پر محمول کرتے ہیں تو یہ حمل مفید علم ہے، حالانکہ خود ماہیت کو اگر ماہیت ہی پر یا اس کے ذاتیات پر محمول کیا جائے تو اس سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا، ان ہی دلائل میں دوسری دلیل یہ ہے کہ اس دعوے کو ثبوت میں دلیل پیش کرنے کی کیا حاجت تھی، یہ کہتے ہیں کہ وجود ماہیت کے لیے ثابت ہے اس مقدمے کی تصدیق کے لیے بسا اوقات کسب اور نظر کی ضرورت ہوتی ہے (مثلاً عقل (مجرد) کے لیے وجود ثابت ہے یا نہیں، بخلاف اس کے کہ ماہیت کے لیے خود ماہیت کو یا اس کے ذاتیات کو ثابت کیا جائے کہ یہ تو بیّن الثبوت ہے،

ان ہی میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ سلب صحیح ہے، یعنی ماہیت سے وجود کا سلب اور اس کی نفی درست ہے، مثلاً کہا جاتا ہے کہ عنقا نہیں موجود ہے، لیکن خود ماہیت کو ماہیت سے اور اس کے ذاتیات سے سلب نہیں کر سکتے، ان ہی میں ایک دلیل اتحاد مفہوم کی ہے یعنی وجود کے تو صرف ایک ہی معنیٰ ہیں، لیکن انسان، گھوڑا، درخت، وغیرہ ماہیتوں کے معانی مختلف ہیں،

ان میں سے ایک دلیل کی تعبیر انفکاک فی العقل سے کی جاتی ہے، یعنی ہم ماہیت کا تصور کرتے ہیں، لیکن اس کے خارجی یا ذہنی بود و کون کا اس کے ساتھ تصور نہیں ہوتا، اس دلیل پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ تصور تو خود ذہنی وجود کا نام ہے، کیونکہ ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ کسی شے کا تصور اس شے کے ذہن میں ہونے کے ہم معنیٰ ہے، اور اگر اس کو مان بھی لیا جائے تو اس کے لیے دلیل کی حاجت ہوگی، نیز اس کو اگر ہم تسلیم کرلیں تو پھر بھی کسی شے کا تصور اس کو مستلزم نہیں ہے کہ اس کے تصور کا بھی تصور اس کے ساتھ ہو،

اکثر مصنفین کی عبارت اس مسئلے میں یہ ہے کہ ہم بسا اوقات ماہیت کو تصور کرتے ہیں لیکن اس کے عینی و خارجی یا ذہنی وجود کے متعلق شک ہوتا ہے،

اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ مفید مدعا نہیں ہے، کیونکہ اس کا حاصل یہ ہوا کہ ہم ماہیت کا ادراک، تصور کے طور پر کرتے ہیں اور وجود کی اس وقت ہمیں تصدیق نہیں ہوتی، لیکن اتنی بات تو اتحاد کے منافی نہیں ہے، اور نہ اس سے ماہیت اور وجود میں مغائرت ثابت ہوتی ہے، کیونکہ جس قیاس کی شکل میں یہ دلیل ڈھلے گی اس میں حد اوسط مکرر نہیں ہوتی،

بہر حال یہی پانچ دلیلیں ہیں جو اگر مکمل و تمام بھی ہو جائیں جب بھی ان سے اگر کچھ ثابت ہوتا ہے تو صرف اس قدر کہ وجود سے جو بات عقل میں آتی ہے وہ اس کی غیر ہے جو ماہیت سے آتی ہے، یعنی وجود سے جو معقول ذہن میں پیدا ہوتا ہے وہ اس معقول کے مغائر ہے جو ماہیت سے عقل میں حاصل ہوتا ہے، حالانکہ غرض یہ تھی کہ ان دونوں میں (وجود و ماہیت میں) ذات اور حقیقت کے اعتبار سے تغائر ثابت کیا جائے، آخر دیکھو تو کہ مبدء اعلیٰ کی صفات کے متعلق بھی تو اہل حق یہی کہتے ہیں کہ ان میں مفہوم کے اعتبار سے مغائرت ہے، اور ذات و حیثیت کے لحاظ سے سب ایک ہی ہیں کیونکہ حق تعالیٰ کے تمام کمالی صفات کی حیثیت بھی ایک ہی ہے، جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل آئے گی،

فصل

اس فصل میں یہ ثابت کیا جائے گا کہ ممکن کا وجود خارج میں عین اس کی ماہیت ہے، اور ماہیت کے ساتھ وجود ایک خاص قسم کے اتحاد کے ساتھ متحد ہے،

کیونکہ جہاں ہم نے یہ بیان کیا ہے کہ وجود کو جب انتزاعی مصدری عام معنے میں نہیں بلکہ حقیقی معنی میں استعمال کیا جائے اس وقت وہ عینی اور خارجی امور میں سے ایک امر ہوتا ہے، ایسی صورت میں امکانی وجود اگر ماہیت ممکنہ کے ساتھ اس طور پر متحد نہ ہو، جس طرح کسی امر عینی اور شے خارجی کا اتحاد کسی اعتباری مفہوم کے ساتھ ہوتا ہے تو پھر وجود مفہوم کے اعتبار سے ماہیت کا عین ہو گا یا اس کا جزو ہو گا، عقلاً و اجماعاً اس کا بطلان ثابت ہو چکا کیونکہ ماہیت کا تصور اس طور پر قطعاً ممکن ہے کہ اس کے وجود سے آدمی غافل ہو، یہ وجہ اور اس کے سوا اور دوسرے وجوہ جن کا اوپر ذکر آچکا ہے، ان سب سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے اور اگر

(نہ عین ہو نہ جز) بلکہ ماہیت پر وجود زائد ہو، اور خارج میں اس کے ساتھ قائم ہو، اس طرح قائم ہو جس طرح صفت موصوف کے ساتھ قائم ہوتی ہے، اور کسی شے کا کسی دوسری چیز میں قیام یا کسی چیز کا ثبوت دوسری چیز کے لیے، یہ اس کو مقتضی ہے کہ وہ شے جس میں قیام ہے یا جس کے لیے شے ثابت کی گئی ہے بجائے خود قائم و ثابت ہو، اور یہ اس امر کو مستلزم ہے کہ شے کو اپنے نفس پر تقدم ہو جائے، یا یہ ماننا پڑے گا کہ ایک شے کا وجود ایک ہی حیثیت سے بار بار دھراتا رہے، اور دونوں باتیں محال ہیں، کیونکہ جس کو خود وجود و بود نہ ہو اس میں دوسری چیز کا قیام کیا ہوگا، پس اگر ماہیت کا (بحیثیت محل ہونے کے) وجود حصول اسی وجود سے حاصل ہو، جو اس کو عارض ہونے والا ہے تو شے کا اپنے نفس پر مقدم ہونا لازم آتا ہے، کہ معروض کے وجود کا عارض کے وجود پر مقدم ہونا ضروری ہے، یا ماہیت کسی اور وجود کے ساتھ موجود ہوگی تو اس وقت دوسری خرابی پیش آئے گی، یعنی مرتب و مجتمع وجودوں کے درمیان تسلسل پیدا ہو جائے گا، اور اس قسم کا تسلسل قطع نظر اس کے کہ بدلائل اس کا امتناع ثابت ہو چکا ہے، نیز اس کی وجہ سے لازم آتا ہے کہ جو غیر متناہی ہے وہ دو احاطوں یعنی وجود اور ماہیت سے گھر جائے، سب سے بڑی بات یہ لازم آتی ہے کہ یہ قول خود مدعا کو ثابت کرتا ہے، یعنی یہ دعویٰ کہ "وجود خارج میں عین ماہیت ہے" یہ ثابت ہوتا ہے کیونکہ اگر وہ سارے وجود جو ماہیت کو عارض ہوتے ہیں اگر ان سب کا قیام ماہیت ہیں اس طور پر ہو کہ ان سے کوئی (وجود، عارض) باہر نہیں ہے، یہ اس امر کو مستلزم ہے کہ ماہیت کے لیے کوئی ایسا وجود بھی ہے جو اس کو عارض نہیں ہوا ہے، بلکہ اس کا عین ہے، ورنہ یہ قول کہ "کوئی وجود عارض باہر نہیں ہے" غلط ہو جائے گا کہ یہ وجود اس میں داخل نہ رہا،

ایک اور تقریر یوں بھی کی جاتی ہے کہ اگر وجود کا قیام ماہیت میں ہوگا، تو اس ماہیت کے متعلق سوال ہے کہ وہ معدوم ہے یا موجود، اگر اس کو معدوم کہتے ہیں تو تناقض لازم آتا ہے، (کہ کسی چیز کا اس میں قیام اس کے وجود کو مقتضی ہے اور تمہارا جواب اس کے عدم کو چاہتا ہے) اور اگر موجود ہے تو

دور لازم آئے گا یا تسلسل،

اس کا یہ جواب دنیا کہ ماہیت میں وجود کا قیام بلحاظ مرتبہ من حیث ھی ھی کے ہوتا ہے، یعنی نہ اس حیثیت سے کہ ماہیت معدوم ہے تا کہ تناقض لازم آئے اور نہ اس حیثیت سے کہ وہ موجود ہے کہ دور و تسلسل کا سلسلہ چھیڑا جائے جیسے بیاض (سفیدی) کا جسم میں قیام نہ اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ جسم ابیض ہے، اور نہ اس حیثیت سے کہ وہ لا ابیض ہے، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں وہی تناقض یا دور و تسلسل کا قصہ پیدا ہوگا، بلکہ جسم کو جب خود جسم کی نفس ذات کی حیثیت سے ملاحظہ کیا جائے، بیاض کا اس میں قیام اسی حیثیت سے ہوتا ہے، یہی حال وجود کا ماہیت کے ساتھ ہے،

لیکن ظاہر ہے کہ یہ جواب بالکل مہمل ہے، کیونکہ وجود یا عدم سے قطع نظر کر لینے کے بعد ماہیت کے لیے نفس اپنی ذات کی حیثیت سے یقیناً کسی قسم کا کوئی بود و نمود، تحصّل و تکوّن خارج میں نہیں ہوتا کہ یہ باتیں تو وجود ہی کی بدولت حاصل ہوتی ہیں، وجود سے پہلے ماہیت کو ان امور سے کیا سروکار، پس اس قسم کی چیزیں خارج میں ماہیت کے لیے ثابت ہی نہیں ہو سکتیں، بلکہ اس قبیلے کی جو باتیں اس کو قبل از وجود خارجی ثابت بھی ہوں گی، ان کا شمار ان انتزاعی لوازم میں ہوگا جن کا خارج میں کوئی اثر نہیں ہوتا، لیکن جسم کو جب خود اس کی ذات کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے یعنی اس کو من حیث ھو اس طرح تصور کیا جائے کہ جس میں بیاض اور عدم بیاض سے قطع نظر کر لیا گیا ہو، تو اس کے بعد بھی جسم خارج میں موجود رہتا ہے، اور اس وقت بھی اس کو ایسا وجود خارجی ثابت ہوتا ہے جس کو بیاض اور اس کے مقابل کے وجود پر تقدم حاصل ہے،

نیز یہ بھی تو سوچنا چاہیئے کہ بیاض کا ثبوت جسم کے لیے کیا اس بات پر متفرع ہے یا اس کو مقتضی ہے کہ پہلے جسم ابیض ہو لے، یعنی ثبوت بیاض کے لیے قطعاً اس کی ضرورت نہیں کہ اس سے پہلے جسم میں بیاض ہو، ہاں! بیاض کی نہیں بلکہ جسم کے وجود کی ضرور ضرورت ہے، کیونکہ جب تک

جسم موجود نہ ہوگا اس کے لیے بیاض کس طرح ثابت ہو سکتا ہے، اور یہی حال تمام صفات کا ہے خواہ بیاض ہو یا کچھ اور ہو، اور خواہ موصوف جسم ہو یا کوئی ہو، جب کسی صفت کو اس لیے ثابت کیا جائے کہ اس سے پیشتر صرف موصوف کا موجود رہنا ضرور ہے، نہ کہ اس صفت کا وجود ضروری ہے جو ثابت کی جارہی ہے، پس ایسی صورت میں خود اپنے نفس پر شے کے مقدم ہونے کا جو الزام عائد ہوتا تھا وہ اٹھ گیا۔

الغرض دوسرے صفات پر وجود کو قیاس کرنا یہ صریح مغالطہ ہے، پس حق وہی ہے جس کا ذکر پہلے بھی کیا گیا ہے کہ وجود کی زیادتی ماہیت پر خارج اور عین میں نہیں ہوتی، بلکہ صرف تصور اور لحاظ ذہنی میں،

یعنی عقل ان دونوں میں سے ایک کا لحاظ بغیر دوسرے کے ملاحظے کے کرتی ہے اور وجود کو ماہیت کے ساتھ متصل پاتی ہے، اور وجود کو ایک ایسے معنی کی شکل میں پاتی ہے جس کو ماہیت کے ساتھ وہ خصوصیت حاصل ہے جو کسی صفت کو موصوف سے یا ناعت کو منعوت سے ہوتی ہے، اس طرح سے وجود کو عقل ایک ایسا معنیٰ پاتی ہے جس کو ماہیت کے ساتھ ناعت اور صفت کے جیسا اختصاص ہے، لیکن یہ اتصال و اتصاف وغیرہ خارجی اعتبار سے نہیں ہوتا جیسے بیاض کے ساتھ جسم موصوف ہوتا ہے کیونکہ اگر ایسا ہو تو پھر وہی اعتراض کہ "ماہیت کو وجود پر وجود ہی کے اعتبار سے ذاتی یا زمانی تقدم حاصل ہو جائے گا" پلٹ پڑے گا، اور اس کے بعد محالات کا طوفان امنڈنے لگے گا، بلکہ زیادہ سے زیادہ اگر یہاں کوئی بات لازم آتی ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ ماہیت وجود پر عقلی وجود کے لحاظ سے مقدم ہو جائے، اور ہم اس الزام کا التزام کر لیتے ہیں، کیونکہ یہ بالکل جائز ہے کہ صرف تن تنہا ماہیت کو عقل اس طور پر ملاحظہ کرے کہ خارجی اور ذہنی کسی قسم کے وجود کا لحاظ اس وقت نہ ہو، یہ سچ ہے کہ وجود کے لاحظے سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی ماہیت کو جب ملاحظہ کیا جائے گا تو یہ لحاظ بھی ماہیت کے لیے ایک قسم کا ذہنی وجود ہی ہے، لیکن اس وجود کے اعتبار سے چونکہ عقل نے ماہیت کو ملاحظہ نہیں کیا ہے، کیونکہ اگرچہ خود یہی ملاحظہ بجنسہ

ماہیت کا وجود ذہنی ہے، مگر اس وجود کا لحاظ تو اس وقت عقل کے سامنے نہیں ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ کسی چیز کا عدم اعتبار اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم اس کے عدم کا اعتبار کر رہے ہیں، عدم اعتبار قطعاً اعتبار عدم نہیں ہے، یہی حال یہاں بھی ہے، بہر حال ملاحظے کے اس مرتبے میں عقل کو اس کی اجازت ہے کہ وہ ماہیت کو وجود مطلق کے ساتھ موصوف کرے، جس میں اس ملاحظے کی حیثیت کو دخل نہ ہو،

نیز اگر عقل ماہیت کے وجود ذہنی کا اعتبار بھی کرے، اور اس لحاظ سے وجود کو اس کے لیے ثابت کرے تو اس وقت (حقیقی) وجودوں کے درمیان تسلسل پیدا نہیں ہوگا، بلکہ (اعتباری میں) جو اعتبار کے منقطع کر دینے سے منقطع ہو جاتے ہیں،

بعض لوگ ایسے بھی ہیں جنھوں نے اس کلیہ کا کہ "معروض کے لیے ضروری ہے کہ عارض پر وہ وجوداً مقدم ہو" انکار کر دیا ہے، ان کا خیال ہے کہ یہ حکم کلی طور پر وجود کے عوارض کی حد تک صادق آتا ہے، لیکن ماہیت کے عوارض کے لیے اس کا اطلاق اور اس کی کلیت صحیح نہیں ہے،

ایک وہم اور اس کی تفہیم

یہ جو کہا جاتا ہے کہ ہم ماہیت کا تصور اس طور پر کرتے ہیں کہ اس وقت وجود کا خیال دماغ میں نہیں ہوتا، بلکہ اس سے ذہول ہو جاتا ہے، یہ بات صرف وجود خارجی کی حد تک درست ہے، لیکن ذہنی وجود کے متعلق بھی ایسا دعویٰ کرنا غلط ہے، اس لیے کہ اگر ماہیت کے تصور کے وقت آدمی کو اس کے ذہنی وجود سے بھی ذہول ہو جائے تو اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ ذہن میں کچھ نہیں ہے، اور اگر مان بھی لیا جائے کہ ماہیت کے عدم ذہول کے ساتھ وجود ذہنی سے ذہول ہو سکتا ہے، تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ماہیت مطلقاً وجود کی غیر ہے، کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ ماہیت خود ایک خاص قسم کا وجود ہو، جس کو کسی وجہ سے ذہن میں وجود عارض ہو، مثلاً ذہن میں ہونے کی وجہ سے یا خارج میں کسی وجہ سے وجود عارض ہو، جیسے خارج میں ہونے کی وجہ سے ایسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ ماہیت کے اس وجود سے ذہول ہو جائے جو ذہن میں ہے، لیکن خود ماہیت

سے ذہول نہ ہو"

(باقی یہ اعتراض کہ وجود خود وجود کو کس طرح عارض ہوگا تو اس پر حیرت نہ کرنی چاہیئے) کیونکہ وجود خود اپنے نفس کو اپنے تعدد کے اعتبار سے عارض ہوسکتا ہے' مثلاً وہ وجود جس کو عرض عام لازم سمجھا جاتا ہے' خاص خاص وجودوں کو وہ عارض ہوتا ہے' یہی وہ بات ہے جس کی بنیاد پر صرف کون (شدن) حصول بود ہی وجود قرار دیا گیا ہے' پس حق وہی ہے جس کی طرف میں محققین اہل اللہ کی موافقت میں گیا ہوں' یعنی یہ کہ تمام ماہیتیں دراصل خاص خاص وجود ہیں' وجود اپنے کمالات کے ساتھ جس حد تک ظاہر ہوتا ہے' یہ ماہیتیں اور ان کے لوازم بھی اسی نسبت سے کبھی ذہن اور کبھی خارج میں ظاہر ہوتی رہتی ہیں' اس ظہور کی قوت اور اس کے ضعف کا سارا دارومدار حق اوّل کے ساتھ قرب و بعد' وسائط کی کمی و بیشی' استعداد کی پاکیزگی و گندگی پر مبنی ہے' پس بعضوں میں وہ سارے کمالات ظاہر ہوجاتے ہیں جو وجود کے لوازم نفس وجود کی حیثیت سے ہیں' اور بعضوں میں ان سے کم الیٰ غیر ذلک ان ماہیتوں کی جو صورتیں ہمارے ذہنوں میں ہیں وہ دراصل ان وجودی صورتوں کے سائے اور ظلالات ہیں' جو حق تعالیٰ سے بطریق ایجاد اوّلی فائض ہوئے ہیں اور یہ ذہنی صورتیں ہمارے اندر مبادی عالیہ (عقول و ملائکہ) سے بطور انعکاس کے حاصل ہوئے ہیں' یا ان کا حصول وجود کے اس نور کے ذریعے سے ہوتا ہے جو اپنی اپنی قسمت کے موافق ہمیں حضرت حق سے میسر آتا ہے' اور اسی طرح حقائق اشیا جس طرح وہ واقع میں ہیں ان کا علم عام لوگوں کے لیے بہت دشوار ہوگیا' البتہ جن کے قلوب حق کے نور سے منور ہیں' ان کے اور وجود محض کے درمیان جو حجاب تھا وہ اٹھ گیا' تو یہ لوگ حق ہی کے ذریعے سے علمی صورتوں کو اسی حال پر پاتے ہیں' جس پر وہ واقع میں ہیں' بااین ہمہ اپنی ہستی اور انیت کی حد تک ان کے لیے بھی کچھ نہ کچھ حجاب باقی ہی رہ جاتا ہے' پس عارفوں کے عرفان کی غایت یہ ہے کہ عجز و تقصیر کا اقرار کیا جائے اور اتنا جان لیا جائے کہ سب کچھ اسی کی طرف راجع ہے وہی علم و خرد والا ہے'

ایک قول کی تفصیل

نظر و فکر والے اس باب میں سخت اختلاف رکھتے ہیں کہ اشیا کی موجودیت کی بنیاد کیا ہے، یعنی کس بنیاد پر ہم کسی شے پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ وہ ہے یا یہ کہ اس کی موجودیت کس وجہ سے ہے؛ بعض بزرگوں کا خیال ہے کہ کسی شے کی موجودیت اس کا موجود کے مفہوم سے متحد ہونا ہے، ان کے نزدیک یہ ایک بدیہی مفہوم ہے، جس کی تعبیر فارسی میں ہست سے کی جاتی ہے۔

ابوالحسن اشعری کی رائے یہ ہے کہ ہر شے کا وجود خود اس کی ذات ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ، انسان کے وجود سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ وہ حیوان ناطق ہے، اور وجود یا اسکے مرادف الفاظ عربی زبان میں بلکہ تمام زبانوں میں غیر محدود و بیشمار معانی میں مشترک ہیں۔

جمہور متکلمین یہ کہتے ہیں کہ وجود ایک عرض ہے، جو ماہیت کے ساتھ قائم ہے، واجب اور ممکن سب میں وجود کا یہی حال ہے۔

مشائی حکما کا مشہور مذہب یہ ہے، کہ ممکن میں تو وجود کا یہی حال ہے، یعنی بطور عرض کے ماہیت میں قائم ہے، لیکن واجب میں وجود عین ذات ہے، ان کے مذہب کی صحیح تاویل وہی ہے، جو گذر چکی، یعنی ممکن کا وجود ماہیت پر ذہناً زائد ہے، جس سے مراد یہ ہے کہ ذہن میں ایک شے سے جو مفہوم حاصل ہوتا ہے، وہ اس کا غیر ہوتا ہے، جو دوسری شے سے حاصل ہوتا ہے، لیکن حقیقت اور واقع کے لحاظ سے وجود ماہیت کا عین ہے، جس سے غرض یہ ہے کہ خارجی وجود اور ہویت کے لحاظ سے ان دونوں میں کوئی امتیاز نہیں ہے۔

اور واجب کا وجود اس کی ذات کا عین ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ واجب کی حقیقت در اصل ایک خاص وجود ہے، جو بجائے خود بالذات اس طور پر قائم ہے، کہ اس میں وجود کی حیثیت کے سوا کسی غیر کے اعتبار کرنے کی قطعاً ضرورت نہیں ہوتی، اور نہ اس میں اس کا لحاظ کیا جاتا ہے کہ اس کے وجود کو کسی ایسے فاعل کی طرف منسوب کیا جائے جو اس کا موجد ہو یا اس کو کسی ایسے محل کی جانب نسبت دی جائے جس کے ساتھ عقل یا ذہن میں قایم ہو، اور واجب کا وجود ان کے خیال میں ممکنات کے وجودوں سے حقیقت کے

اعتبار سے بالکل مختلف ہے، اگرچہ اس باب میں وہ ان کا شریک ہے، کہ واجب کا وجود بھی مطلق وجود کا معروض ہے، یہ لوگ (یعنی مشائی حکما) واجب کو وجود بحت یا ہستی خالص یا وجود بشرط لا وغیرہ مختلف الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں، وجود بشرط لا کا مطلب وجود واجب میں یہ نہیں ہوتا کہ وہ ماہیت کے ساتھ قائم نہیں ہے، جیسا کہ ممکنات کے وجود کا حال ہے،

یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ اگر واجب کا وجود بھی ماہیت والا ہو تو ایسی صورت میں واجب ایک مجموعہ ہوگا (یعنی وجود و ماہیت کا مجموعہ) تو واجب کی ذات میں ترکیب لازم آئے گی، خواہ عقلاً ہی یہ ترکیب کیوں نہ ہو، یا واجب ان دونوں میں سے ایک ہوگا، ایسی صورت میں احتیاج ناگزیر ہو جاتا ہے، کیونکہ ماہیت کا اپنے تحقق میں وجود کا محتاج ہونا بھی بدیہی ہے، اور وجود بھی اپنے عروض میں ماہیت کا محتاج ہوتا ہے، یہ بھی ظاہر ہے، خواہ یہ احتیاج صرف ذہنی ہی کیوں نہ ہو، ان پر جب یہ اعتراض کیا گیا کہ وجود خاص بھی تو وجود مطلق کی طرف محتاج ہوتا ہے، اس لیے کہ خاص کا تحقق ظاہر ہے کہ بغیر عام کے نہیں ہو سکتا، اس کا جواب انھوں نے یہ دیا ہے، کہ واجب تعالیٰ ایسا خاص وجود ہے جو فاعل کے ذریعے سے نہیں بلکہ نفس اپنی ذات کے ساتھ متحقق ہے، اور نہ ماہیت کے ساتھ قائم ہے، بلکہ اس کا قیام بھی خود اپنی ہی ذات کے ساتھ ہے، وہ اپنے تحقق میں، وجود مطلق جیسے عوارض و اسباب سے قطعاً غنی و بے نیاز ہے اور وجود مطلق کا اگر اس کے لیے وقوع ہوتا بھی ہے، یا وجود خارجی کے لوازم اس کے لیے وقوع پذیر ہوں، یہ سب اس کی ذات کی مقوم نہیں ہیں، اس کی مثال ایسی ہے، کہ کسی شے کا مطلق ماہیت سے خاص ہونا، اس بات کو ضروری نہیں ٹھیراتا، کہ ماہیت اس کی محتاج ہے، اور یہ کیوں ضروری ہو، جب کہ ہمیں معلوم ہے، کہ مطلق تو صرف ایک اعتباری امر ہوا کرتا ہے، ان لوگوں کے خیال میں مختلف وجودات اپنی اپنی حقیقت کی رو سے باہم ایک دوسرے کے مخالف ہیں، ان کی کثرت کا خود ان کی ذات منشا ہے، یہ نہیں ہے کہ صرف مختلف ماہیتوں کی طرف جب ان کو انتساب پیدا ہوتا ہے تو محض یہی اضافت اور نسبت اس تکثیر کا

سبب بن جاتی ہے، اور خود اپنی جگہ ان وجودوں کی حقیقتیں باہم مماثل ہوتی ہیں
اور نہ ان میں امتیازات فصول کے ذریعے سے اس طور پر پیدا ہوتے ہیں، کہ
وجود مطلق کو ان کا جنس قرار دیا جائے، بہر حال اصل واقعہ یہی ہے، لیکن ہر وجود
کے لیے چونکہ خاص خاص نام نہ تھا، جیسا کہ کسی شے کے اقسام میں عموماً ہوتا ہے،
اسی سے یہ وہم پیدا ہو گیا، کہ وجودوں کی کثرت صرف اس نسبت و اضافت
کا نتیجہ ہے جو ان ماہیتوں کی طرف منسوب کرنے سے پیدا ہوتی ہے، جو وجودوں
کی معروض ہیں، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے،

ان میں بعض لوگ ایسے بھی ہیں، جو وجودوں میں باہمی طور پر اختلاف
کے قائل ہیں۔ لیکن اس اختلاف کی نوعیت یہ بتاتے ہیں کہ جس کی تعبیر تشکیکی
اختلاف سے کی جاتی ہے، مثلاً واجب کے وجود، اور ممکن کے وجود میں تشکیکی
اختلاف ہے،

ایک دوسرے گروہ کا خیال ہے، کہ وجود دراصل ایسا عام امر ہے
جو محض عقلی اور انتزاعی ہے، اور اس کا شمار معقولات ثانیہ میں ہے، اور حقیقت
کے لحاظ سے موجودات میں سے کسی کا وہ عین نہیں ہے، ہاں، واجب میں
اس کے حمل کا مصداق خود ذات واجب اپنی ذات کی حیثیت سے ہے، اور
واجب کے سوا جتنے موجودات ہیں ان میں وجود کے حمل کا مصداق بھی ان
کی ذات ہی ہے، لیکن اس حیثیت سے کہ وہ غیر کے مجعول ہیں، بہر حال
ان سب میں محمول ذہنی اعتبار سے سب میں زائد ہے اور محمول کے انتزاع کا
منشا ممکن میں اس کی ذات بایں حیثیت ہے کہ وہ فاعل سے حاصل کی گئی ہے،
اور واجب میں محمول کے انتزاع کا منشا حق تعالیٰ کی ذات خود اپنی ذات کی
حیثیت سے ہے، یہی مسلک ہے جس کی طرف صاحب الاشراق کا میلان ہے،
جیسا کہ اس کی کتابوں اور اس کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، ان سب کا جو خلاصہ
اس باب میں انھوں نے مشائیوں کے مقابلے میں بیان کیا ہے، یہ ہے کہ اگر وجود
بھی خود موجود ہوگا تو تسلسل لازم آئے گا، یا اسی وجود کے ساتھ موجود ہوگا جو
عین اس کی ذات ہے تو موجود کا اطلاق وجود پر اور دنیا کی دوسری اشیا پر

ایک معنی کے اعتبار سے باقی نہ رہے گا، کیونکہ وجود کے موجود ہونے کے معنی تو یہ ہوئے کہ وجود خود وجود ہے، اور دوسری چیزوں کو موجود کہنے کے یہ معنی ہوئے کہ وہ شے وجود والی ہے، نیز اگر وجود کو موجود فرض کیا جائے تو پھر وہ یا جوہر ہوگا، اور ایسی صورت میں وہ اشیا کی صفت نہیں بن سکتا، اور اگر عرض تو ماننا پڑے گا کہ اس کا محل بغیر اس کے متقوم ہو گیا، حالانکہ وجود کے بغیر کسی شے کا قوام پذیر ہونا محال ہے، پھر اگر وجود ماہیت کے لیے موجود ہو گا تو اس کو ماہیت کے ساتھ ایک نسبت قائم ہو گی، اور نسبت کے لیے بھی ایک نسبت ہو گی، یوں یہ بات مسلسل پھیلتی چلی جائے گی اور یہ کہ اگر وجود موجود ہو گا تو ماہیت سے پہلے اگر موجود ہو گا، تو بغیر ماہیت کے بجائے خود وہ ایک مستقل امر ہو گیا، ایسی صورت میں وجود پھر ماہیت کی صفت باقی نہیں رہتا یا ماہیت کے بعد ہو گا تو ماہیت وجود سے پہلے موجود ہو گی، یا ماہیت کے ساتھ ہو گا تو ماہیت وجود کے ساتھ موجود ہو گی، نہ کہ وہ وجود کے ذریعے موجود ہوتی،

ایک گروہ کا قول ہے کہ واجب تعالیٰ کی موجودیت تو خدا کی خود ذات ہے جو ایک خاص اور حقیقی وجود ہے، اور ممکنات کی موجودیت صرف وہ ارتباط ہے، جو ممکنات اور وجود حقیقی یعنی وجود بالذات کے درمیان ہوتا ہے، ان لوگوں کے خیال میں وجود ایک ایسا واحد امر ہے جس کی وحدت شخصی ہے، اور تکثر و تعدد صرف موجودات میں ہے، جو ان ارتباطوں اور نسبتوں کے تکثر کی بدولت حاصل ہوتا ہے، جو ممکن و واجب کے درمیان ہے، نہ کہ یہ تکثر و تعدد وجودوں کی کثرت کا نتیجہ ہوتا ہے، پس مثلاً وجود حقیقی کی طرف انسان کی نسبت کی جائے تو اس انتساب کے ذریعے سے ایک موجود حاصل ہوتا ہے اسی طرح مثلاً جب گھوڑے کی طرف نسبت دی جائے تو اس سے دوسرا موجود حاصل ہوتا ہے، علیٰ ہذا القیاس دوسرے موجودات کو سوچتے جاؤ،

الحاصل جب ہم کہتے ہیں کہ واجب موجود ہے تو اس کا فقط مطلب یہ ہے کہ واجب تعالیٰ وجود ہے، اور جب ہم کہتے ہیں کہ انسان یا گھوڑا موجود ہے تو اس سے مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں کو واجب کے ساتھ نسبت حاصل ہو گئی ہے،

یہاں تک کہ ہم جب زید کا وجود یا عمرو کا وجود وغیرہ بولتے ہیں تو اس کے معنی اس بغیاد پر زید کا الٰہ (خدا) عمرو کا الٰہ (خدا) ہوئے، پس موجود کا مفہوم ایک عام مفہوم ہے جس کا اطلاق اس وجود پر بھی ہوتا ہے جو بذات خود قائم ہے، اور ان امور پر بھی ہوتا ہے جو قائم بالذات وجود کی طرف کسی نہ کسی طرح منسوب ہیں، کیونکہ مشتق کا صدق اس امر کے منافی نہیں ہے کہ اس کا مبدءِ اشتقاق خود بالذات قائم ہو، اس قیام بالذات کا مآل کار یہ ہے کہ وہ غیر کے ساتھ قائم نہیں ہے اور نہ اس کے منافی ہے کہ جس چیز پر وہ مشتق صادق آرہا ہے، وہ ایک ایسا امر ہے جو مبدء کی طرف منسوب ہے، اور اس مبدء کا معروض نہیں ہے، مثلاً حدّاد مشتق ہے لیکن اس کے مبدء کا یعنی حدید (لوہے) کا معروض حدّاد (لوہار) کی ذات کسی اعتبار سے نہیں ہے (بلکہ مبدء یعنی لوہا اس کی طرف منسوب ہے) یا تامر (خرما فروش) جو لفظ تمر (خرما) سے ماخوذ ہے ماسوا اس کے حقائق کی تصحیح میں بے چارے لغت والوں یا زبان والوں کو کون پوچھتا ہے کہ وہ کیا بولتے ہیں اور ان کے کیا قواعد ہیں،

یہ لوگ (جو وجود کی تشریح گزشتہ بالا لفظوں میں کرتے ہیں) یہ بھی کہتے ہیں کہ مشتق کو معقولات ثانیہ اور مفہومات عامہ یا بدیہی اولیات قرار دینے سے یہ خیال نہ کرنا چاہئے کہ پھر اس مشتق کے مبدء (یعنی وجود) کا ایک ایسی واقعی اور متاصل اور متشخص حقیقت ہونا جس کی کنہ مجہول ہو غلط ہو جائے گا، ہر گز نہیں، کیونکہ ان دونوں باتوں میں کوئی تصادم اور تناقض نہیں ہے، کسی شے کا مفہوم ومعقول ہونے میں ثانوی یا دوسرے درجے میں واقع ہونا اور پھر اس کا متاصل وواقعی امر ہونا یہ باتیں مختلف امور کی نسبتوں سے مختلف ہوتی ہیں،

ان لوگوں نے اس مسلک کو ان حکما کے ذوق سلیم کا نتیجہ قرار دیا ہے جن کا شمار متالہین (یعنی اللہ والوں میں ہے) میری طرف سے اس کی تنقید بھی ہو چکی ہے، باقی شیخ الٰہی کی کتاب تلویحات کے خاتمے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ:-

"وجود مجرد خواہ وہ واجب ہو یا ممکن، عقل ہو یا نفس، خود

اپنی ذات کا عین ہوتا ہے"

بہر حال مجردات اس شخص کے خیال میں صرف وجودات محضہ ہیں جو خود اپنی اپنی ذاتوں کے ساتھ قائم ہیں، یہ خیال دراصل اس دلیل سے پیدا ہوا جو اس شخص نے پہلے اس پر قائم کی تھی کہ نفس انسانی کی ماہیت صرف وجود ہی ہے، پھر اس نے نفس انسانی سے جو بالاتر ہستیاں ہیں ان کے تجرد پر دلیل قائم کی جس میں صرف اس بیان پر اس نے قناعت کی :-

"کہ جب میری ذات کی بساطت کا یہ حال ہے تو عقول اس کے زیادہ مستحق ہیں"

اس شخص کی مراد یہ ہے کہ عقول تو نفوس انسانی کے اسباب وعلل ہیں، جیساکہ عنقریب اس کا بیان آئے گا، اور عقول معلولیت کے مرتبے میں واجب تعالیٰ سے زیادہ قریب ہیں، پھر ظاہر ہے کہ علت کا معلول سے اشرف وبرتر ہونا اور تحصل وقوام میں زیادہ استوار وقوی ہونا ضروری ہے، پس جو واجب تعالیٰ سے جتنا قریب ہے، وہ اس سے جو واجب سے ابعد اور دور ہے زیادہ افضل اور اکمل ہوگا، اور جب انسانی نفوس ثابت ہوئے کہ ایسے وجودات مجردہ ہیں جن کی ذات میں کسی قسم کی ترکیب جنس وفصل سے نہیں ہے اس لیے ہر وہ چیز جس کی ماہیت خود وجود ہو، اس کی حقیقت بھی یقیناً بسیط ہوگی، اس میں ترکیب واجزا کا ہونا ناممکن ہے، پس عقول جو ان نفوس سے برتر ہیں اور وہ جو سب سے بالا سب سے اعلیٰ اور سب سے علیحدہ ووراء الوراء ہے وہ اس کا زیادہ مستحق ہے کیونکہ ہر وہ کمال اور شرف جس کے ساتھ موجود مطلق کا اتصاف بحیثیت موجود مطلق کے ممکن ہے، خواہ امکان عام ہی کی حیثیت سے کیوں نہ ہو، اور اس کی وجہ سے موصوف میں ترکیب یا تجسیم (یعنی جسم ہونا) یا کوئی اور نقص لازم نہ آتا ہو، بہر حال ہر وہ شرف یا کمال جو اس قسم کا ہو، اس کا تحقق اگر معلول میں ہوگا تو ضرور ہے کہ وہ علت اور سبب میں بھی پایا جائے، کیونکہ معلول تو علت ہی کا ایک رشح اور چھینٹ ہے، وہ بطور فیض کے علت سے نکلتا ہے،

اس پر کہ وجود بجائے خود قائم بالذات ہے، دو اعتراض وارد ہوتے تھے،

جن میں ایک یہ ہے کہ واجبی وجود تو اس لیے واجب تھا کہ کسی ماہیت کے ساتھ اس کا اقتران نہیں ہوتا تھا، کیونکہ اگر ماہیت کے ساتھ اس کا میل ہو جائے تو پھر واجب نہیں بلکہ ممکن ہو جائے گا، بہر حال اگر یہ نظریہ صحیح ہے تو اس سے یہ کلیہ پیدا ہوتا ہے کہ ہر وہ وجود جس کا اقتران ماہیت کے ساتھ نہ ہو وہ واجب ہوگا، اب اگر نفوس کی ماہیتوں کو اس طرح قائم بالذات تسلیم کر لیا جائے کہ وہ اپنے وجود کا عین ہے تو اس نظریے کی بنا پر اس کا واجب ہونا ضروری ٹھیرا حالانکہ یہ محال ہے،

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر وجود نفس وجود ہونے کی حیثیت سے وجوب کو مقتضی ہو تو پھر اس بنیاد پر چاہئے کہ ہر وجود واجب ہو جائے،

شیخ الاشراق نے ان دونوں اعتراضوں میں سے پہلے اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ وجود محض اور صرف ہستی ہونے میں اگرچہ نفوس واجب بالذات کے سہیم و شریک ہیں، لیکن ان دونوں میں تفاوت در اصل کمال اور نقص کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے، اور یہ تفاوت بہت بڑا تفاوت ہے کیونکہ واجبی وجود کا تو یہ حال ہے کہ تمام اور کمال میں اس سے اوپر اس سے اعلیٰ کوئی مرتبہ ناقابل تصور ہے، اس لیے کہ وجود کی قوت میں جو شدت واجب کو حاصل ہے وہ لامحدود اور غیر متناہی ہے، اور نفس کا وجود ناقص ہے آخر بیچارے نفس کی حیثیت کیا ہے، کتنے واسطوں کے بعد وہ واجب کا معلول بنا ہے، اور ظاہر ہے کہ کمال و شرف میں علت و سبب کا مرتبہ معلول سے اعلیٰ و برتر ہوتا ہے، مثلاً خود وہ روشنی (علّت) جو آفتاب سے نکلتی ہے وہ اس نور سے یقیناً زیادہ تیز اور راشد ہوگی جو کرنوں سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ وہ اس کا معلول ہے، اور یہ تو صرف ایک ادنیٰ درجے کی مثال ہے جس میں معلول کو دکھایا گیا، کہ علت سے وہ ناقص ہے ورنہ باری عزاسمہ اور نفس کے کمالات میں جو تفاوت ہے اس کا اندازہ محض اس مثال سے کیا ہو سکتا ہے،

شیخ مرحوم نے خدا اس کی قبر کو ٹھنڈی رکھے اس سے پیشتر اپنے ایک بیان میں اس کی پوری تحقیق کی ہے کہ کمال و نقص کے رو سے جو تفاوت و امتیاز

پیدا ہوتا ہے ایسا تفاوت و امتیاز اس فصل کا محتاج نہیں ہوتا جس سے اجناس میں امتیاز پیدا ہوتا ہے چونکہ ایسی صورت میں واجب بالذات کی ذات میں ترکیب پیدا ہو جائے گی

بہر حال نفوس کا امکان بھی ان کا نقص ہے، اسی طرح تمام معلولات کا نقص ان کا امکان ہی ہے اور نفس کے مراتب اس قدر متفاوت ہیں کہ ان کا احاطہ وحصر دشوار ہے، لیکن واجبی وجود تو اس کا وجوب ہی اس کا ایسا کمال ہے جس سے زیادہ تام اور اکمل کمال ناممکن ہے، بلکہ کوئی کمال اس کے ہم رتبہ ہی نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ دو واجبوں کا وجود محال ہے، اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایسی اشیا جو بذات خود قائم ہیں ان میں کیسے یہ جائز ہو سکتا ہے کہ بعض کا وجود بعض کے مقابلے میں زیادہ اشد ہو، کیونکہ جو چیز خود اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے اس میں نہ کوئی اشد ہو سکتا ہے نہ اضعف،

میں کہتا ہوں کہ یہ دعویٰ صرف تحکم اور زبردستی ہے، اور ایسا ادعا ہے جس پر تم کوئی دلیل بجز اس کے قائم نہیں کر سکتے کہ اہل زبان میں اس قسم کا اطلاق نہیں پایا جاتا، جس میں باہم ممکن موجودات میں سے کسی کے وجود کو اشد اور کسی کے وجود کو اضعف قرار دیا گیا ہو، لیکن میں بتا چکا ہوں کہ حقائق کی تحقیق میں لغت و زبان کے محاوروں کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا،

دوسرے اعتراض کے جواب میں شیخ نے منع اور معارضہ دونوں سے کام لیا ہے، منع کی تقریر تو یہ کی ہے کہ محض ماہیت کے ساتھ وجود کا عدم اقتران اس بات کو ضروری بنا دیتا ہے کہ ایسا وجود واجب بالذات ہو، ہم اس مقدمے کو منع کرتے ہیں، اور نہیں مانتے ہیں، بلکہ اس کے وجوب کی اصل وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ ایسا وجود ہے کہ اس سے زیادہ تام وجود نہیں ہو سکتا، پھر یہی بات کہ اس سے زیادہ تام و کامل وجود کوئی نہیں، اس کا مقتضی یہ ہے کہ اس کا کسی ماہیت کے ساتھ اقتران نہیں ہو سکتا،

پس وہ موجودات جو بالذات قائم ہیں اگر ان میں ناقص و کامل ہونے کی جہت سے تفاوت نہ ہوتا تو تمہارا اعتراض وارد ہو سکتا تھا، لیکن تام اور ناقص ہونے کے بعد اعتراض اٹھ گیا، بلاشبہہ اپنے ماتحتوں پر جو کلی متواطی کی

شکل میں صادق آتا ہو، وہاں یہ اعتراض واقع ہو سکتا ہے، مگر کلی مشکک میں اس کی کہاں گنجائش ہے،

رہا (معارضہ) اس کی تقریر یہ ہے "ہم پوچھتے ہیں، عام مشائی حکما سے پوچھتے ہیں، جو واجب میں اس کے قائل ہیں کہ وہاں وجود ماہیت سے مجرد ہو کر پایا جاتا ہے، اور ممکنات میں ماہیتوں کے ساتھ مقترن ہو کر، میرا سوال یہ ہے کہ وجود کا مفہوم نفس وجود کی حیثیت سے اگر ماہیت سے تجرد کو مقتضی ہے تو چاہئے کہ ہر وجود (ماہیت) سے مجرد رہے، اور یہ اس کے خلاف ہے جو تم نے ماہیت میں مانا ہے، اور اگر (وجود نفس وجود کی حیثیت سے) عدم تجرد کو چاہتا ہے تو چاہئے کہ واجب کا وجود بھی ماہیت سے مجرد نہ ہو، اور یہ بھی تمھارے مسلک کے خلاف ہے، اور اگر تجرد و عدم تجرد دونوں میں سے کسی امر کا مقتضی نہیں ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ واجب کا وجود بھی اپنے تجرد میں کسی علت اور سبب کا محتاج ہو، گویا واجب غیر کا محتاج ہو گیا، پھر واجب کہاں رہا! یہ خلاف مفروض ہے،

پس اگر یہ اعتراض یہاں وارد نہیں ہوتا تو وہاں سے بھی اٹھ جاتا ہے، اور اگر وہاں سے یہ اعتراض اس لیے مدفوع ہے کہ جو مفہوم مشترک یہاں پیدا ہوتا ہے وہ اپنے ماتحتوں پر تواطوء کے ساتھ صادق نہیں آتا بلکہ یہ صدق بطور تشکیک کے ہے تو یہاں سے بھی یہ اعتراض اسی بنیاد پر رفع ہو جاتا ہے،

ایک بحث اور اس کا خلاصہ

دونوں مقامات میں (یعنی مشائیوں اور اشراقیوں کے مسلک میں) جو فرق ہے وہ ظاہر ہے، کیونکہ جو وجود مشترک ہے وہ مشائیوں کے نزدیک نہ نوعی طبیعت ہے نہ جنسی کیونکہ ماہیت ہو یا اس کا کوئی جز ان کے خیال میں مختلف اشیا پر اس کا اطلاق تشکیکی طور پر نہیں ہو سکتا، بلکہ تشکیکی طور پر جو چیز صادق آسکتی ہے وہ صرف ایسا خارجی امر ہو سکتا ہے جو لازم بھی ہو، اور جس کے ملزومات ماہیت اور حقیقت کے اعتبار سے باہم مختلف ہوں،

اور شیخ الاشراق کے نزدیک وجود ایک بسیط واحد نوعی حقیقت ہے، اس فرق کے بعد مشائیوں کو اس کا اختیار حاصل ہے کہ وہ اس اعتراض کو

جو ان پر وارد ہوتا ہے دوسرے طریقے سے دفع کریں، جس میں تشکیک کو دخل نہ ہو، اور وہ جواب یہ ہے کہ "جو وجود مشترک ہے وہ خاص خاص وجودوں کے لیے عرض لازم ہے، نہ یہ خود ماہیت ہے اور نہ اس کو ماہیت سے وہ نسبت ہے جو کسی شے کے ساتھ اس کے جز کو ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ لوازم کا اتحاد اس امر کو قطعاً مقتضی نہیں ہوتا کہ ان کے ملزومات بھی باعتبار حقیقت کے متحد ہوں، مثلاً نور ہی کو لو! ایک واحد معنی ہے جو مشترک ہے، لیکن انوار پر اس کا اطلاق اور اس کا صدق مساوات کے طور پر نہیں ہے، لیکن اسی کے ساتھ دیکھو کہ آفتاب کی روشنی اس شخص کی بینائی کا سبب بن جاتی ہے جسے رتوندھی ہوتی ہے، حالانکہ آفتاب کی روشنی کے سوا اور دوسری چیزوں کی روشنیوں میں یہ اثر نہیں ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ آفتاب کے نور کی حقیقت اور دوسری چیزوں کے انوار سے مختلف ہے،

یہی حال حرارتوں کا ہے، جن میں حرارت مشترک ہے حالانکہ ان حرارتوں میں بعض ایسی حرارتیں ہیں جو زندگی اور حیات کی استعدادی مادے میں پیدا کرتی ہیں، اور بعضوں میں یہ خاصیت نہیں ہوتی اس کی وجہ کیا ہے،

وہی نور اور حرارت کے ملزومات کا اختلاف جو شدت اور ضعف میں باہم مختلف ہیں، اور نوعی طور پر مشائیوں کے خیال میں بالکل تبائن ہیں، اگرچہ ایک عرضی اور خارجی مفہوم میں یہ مشترک ہیں،

(بہر حال مشائیوں کے طرف سے جواب کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے،) ہاں! خود ان کے اس قاعدے پر البتہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو ان کی طرف منسوب ہے، یعنی ان کا یہ دعویٰ کہ جو چیز اپنے ماتحتوں پر تشکیک اور تفاوت کے ساتھ صادق آتی ہے اس کا عرضی اور خارجی ہونا ضروری ہے، بلاشبہہ یہ دعویٰ خود محل کلام ہے جیسا کہ شیخ نے اس کا ذکر اپنی کتابوں میں کیا بھی ہے،

(نیز وجود کے ملزومات کو مختلف الحقائق قرار دینے پر جیسا کہ مشائیوں نے کیا ہے، یہ بھی اعتراض ہوتا ہے) کہ حقیقی وجودوں کے ساتھ انتزاعی اور مصدری وجود کی جب وہی نسبت ہے جو انسانیت بمعنی مصدری کو انسان کے ساتھ اور

حیوانیت بمعنی مصدری کو حیوان کے ساتھ ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ شے جس سے یہ مصدری معنی حاصل اور انتزاع کیا جاتا ہے، یعنی موضوع کی نفس ذات اس طور پر ہوتی ہے کہ اس میں کسی زائد حیثیت کا لحاظ نہیں ہوتا، اس بنیاد پر وجود کا حقیقت واحدہ ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ محال اور ممتنع ہے کہ مفہوم واحد محض کو ایسی حقیقتوں سے حاصل اور انتزاع کیا جائے جو ماہیت اور حقیقت میں باہم مختلف اور متباین ہوں، اور ایسی متعدد ذاتوں سے جو باہم متخالف ہوں کسی معنیٔ واحد کا بغیر کسی جامع حیثیت کے انتزاع ان میں یہ انتزاع خود اتحاد کی جہت بن جاتا ہے، اس قاعدے کا ذکر وہاں بھی آچکا ہے جہاں بتایا گیا تھا کہ واجب کے تعدد کا ابطال اسی اصل پر مبنی ہے،

نیز یہ بھی تو سوچنا چاہئے کہ وجود اگرچہ اپنے تمام تعینی منازل و مراتب میں صرف ایک ہی واحد حقیقت باقی رہتا ہے اور اصل ذات و سنخ حقیقت کی رو سے وجود کے یہ تمام مراتب باہم متفق و متحد ہوتے ہیں اور ان کے یہ سارے مرتبی تعینات بھی کسی امر زائد سے حاصل نہیں ہوتے، بلکہ یہ تعینات و امتیازات خود ان کے مراتب کا اقتضا ہوتا ہے، جو نفس ذات اور اس کی جو ہر حقیقت پر سر مو زائد نہیں، بلکہ جس کی وجہ سے یہاں امتیاز پیدا ہوتا ہے بجنسہ وہی وہ بات سرمایۂ اشتراک بھی ہے نہ کہ کوئی اور چیز، لیکن باایں ہمہ وجود کوئی کلی ماہیت نہیں ہے، (اور جب وہ کلی ماہیت نہیں ہے تو مشائیوں کے کلام کی بنیاد ہی غائب ہو جاتی ہے)

ایک بات یہاں اور قابل ذکر ہے اور وہ یہ ہے کہ بعض صوفیوں کی زبان پر یہ بات جاری ہے کہ واجب کی حقیقت وجود مطلق ہے، اس پر دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ واجب نہ تو عدم ہو سکتا ہے اور نہ اس کو معدوم قرار دے سکتے ہیں جیسا کہ ظاہر ہے، اسی طرح نہ وہ کوئی ایسی موجود ماہیت ہو سکتی ہے جو وجود کی وجہ سے موجود ہو، یا وجود کے ساتھ موجود ہو، خواہ وجود کے ساتھ ماہیت کا تعلق تعلیلی ہو، یا تقییدی، کیونکہ پہلی صورت میں واجب محتاج ہو جاتا ہے، اور دوسری صورت میں مرکب، پس متعین ہو گیا کہ واجب صرف وجود ہی ہو سکتا ہے،

لیکن وہ وجود خاص نہیں ہو سکتا، کیونکہ اگر "خاص" کی قید اس میں اگر داخل فرض کی جائے گی، تو وہ مرکب ہو جائے گا۔ یا اس "خاص" کا وہ صرف معروض ہوگا تو اس صورت میں واجب کا محتاج ہونا لازم آئے گا، الغرض مقید و مطلق کی شکل میں ترکیب اس لیے لازم آئے گی کہ مقید کا وجود بغیر مطلق کے نہیں ہو سکتا، بلکہ دونوں سے ترکیب پانے کے بعد مرکب حاصل ہوتا ہے محتاج ہوتا ہے (اور معروض ہونے کی شکل میں احتیاج اس لیے لازم آئے گی)، کہ اس مطلق کے عدم اور ارتفاع سے وجود خاص کا ہر فرد معدوم اور مرتفع ہو جائے گا، کیونکہ جب مطلق ہی نہیں رہا تو اس کی خاص صورت کس طرح باقی رہے گی، لیکن صوفیوں کے اس قول کا مآل اگر غور کرو تو یہ نکلتا ہے کہ واجب کا وجود موجود ہی نہیں ہے اور یہ لازم آتا ہے کہ تمام موجودات حتیٰ کہ گندگیاں اور غلاظتیں تک واجب ہو جائیں، پاک ہے خدا کی ذات ان آلائشوں سے جو ظالم اس کی طرف منسوب کرتے ہیں،

وجہ یہ ہے کہ وجود مطلق تو ایک ایسا کلی مفہوم ہے جس کا تعلق ان معقولات ثانیہ سے ہے جن کا تحقق خارج میں نہیں ہوتا، حالانکہ ان موجودات کے تکثر اور تعدد میں کون شک کر سکتا ہے جو اس وجود مطلق کے افراد ہیں، اور ان کو جو یہ وہم ہوا ہے کہ خاص عام کا محتاج ہوتا ہے، یہ بالکل دھوکا ہے، واقعہ اس کے بالکل برعکس ہے کیونکہ عام کے تحقق کی شکل اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ وہ خاص کے ضمن میں پایا جائے،

ہاں! عام اگر خاص کا ذاتی ہو تو اس وقت خاص اپنے ذہنی تقوم میں صرف عقل کے اندر اس عام کا محتاج ہوتا ہے، نہ کہ خارج اور عین میں، لیکن جب عام خاص کو عارض ہو تو اس وقت احتیاج کے کوئی معنی نہیں،

اور وہ جو انھوں نے کہا ہے کہ مطلق کے ارتفاع سے ہر وجود کا ارتفاع ناگزیر ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ واجب کا بھی اور واجب کا ارتفاع چونکہ ممتنع بالذات ہے اس لیے وجود مطلق کا ارتفاع اور عدم بھی ممتنع ہو گیا، اور جس کا عدم ممتنع بالذات ہوتا ہے اسی کو واجب کہتے ہیں، یہ ان متصوفہ کا مغالطہ ہے، جس میں غلطی کا منشا صرف اس قدر ہے کہ "بالذات اور بالعرض میں

فرق نہیں کیا گیا، کیونکہ وجوب تو اس وقت لازم آتا جب مطلق کا عدم بالذات ممتنع ہوتا، اور یہ غیر مسلم ہے، کیونکہ وجود مطلق کے ارتفاع سے اس کے بعض افراد کا ارتفاع لازم آتا ہے، یعنی واجب کا جس طرح واجب کے دوسرے لوازم مثلاً شئیت، علیت، عالمیت وغیرہ کا ارتفاع بھی اس بنا پر لازم آتا ہے،

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ نہیں یہاں بالذات امتناع اس لیے لازم آتا ہے، کہ کسی شے کا اپنے نقیض سے موصوف ہونا بالذات ممنوع ہے، میں کہتا ہوں کہ کسی شے کا اپنے نقیض کے ساتھ متصف ہونا بالذات صرف اس وقت ممتنع ہوتا ہے جب نقیض اس شے پر بطور مواطات کے محمول ہو، جیسے یوں کہا جائے کہ وجود عدم ہے ورنہ نقیض اگر اسی پر بطور اشتقاق کے محمول ہو، جیسے الوجود معدوم تو یہ ممتنع بالذات نہیں ہے،

اور ایسا کیوں نہ ہو، آخر حکما اس پر متفق ہیں، کہ وہ وجود جو مطلق اور عام ہے، یہ ان معقولات ثانیہ اور امور اعتباریہ سے ہے جن کا اعیان میں تحقق نہیں ہوتا تو دیکھو! وجود کا کیسا عجیب حال ہے، کہ عقلا ایک طرف تو یہ مانتے ہیں، کہ تمام اشیا میں وجود ظاہر ترین شے ہے، ایسی ظاہر کہ عقل کے نزدیک اس سے زیادہ معروف چیز اور کوئی نہیں، مگر با ایں ہمہ ظہور و معرفت، اس کی حقیقت کی تنقیح میں کتنے اختلافات ہیں،

ان اختلافات میں ایک اختلاف اس کے کلی جزئی ہونے کے متعلق ہے، بعض کہتے ہیں کہ وجود ایسی جزئی حقیقی ہے جس میں قطعاً کسی قسم کا تعدد اور تکثر نہیں ہے، باقی موجودات میں جو تعدد نظر آتا ہے، وہ ان اضافتوں کا نتیجہ ہے، جو ان کی طرف نسبت کرنے کے بعد حاصل ہوئی ہے، اور حق یہ ہے، موجود نفس موجود ہونے کی حیثیت سے امر کلی ہے، اور وجودات اسی کے افراد ہیں، اور وجود کی حقیقت کے وہ حصے اس طور پر ہیں، کہ ان کے تعینات اور تشخصات کی وجہ سے کسی چیز کا اضافہ ان کی اس حقیقت پر نہیں ہوتا، جو ان سب میں مشترک ہیں، اور اپنے اپنے حصول و یافت میں وہ بالذات متفاوت ہیں، وجود کی یہ حقیقت نہ کلی ہے اور نہ جزئی، نہ عام ہے اور نہ خاص، لیکن باوجود اس کے سارے موجودات میں

وہ مشترک ہے، اگرچہ یہ عجیب بات ہے، جس کا علم ان ہی کو ہوسکتا ہے، جن کے قدم معرفت میں راسخ ہیں، وجود میں جو اختلافات ہیں، ان میں ایک اختلاف اس میں بھی ہے، کہ وجود آیا واجب ہے یا ممکن، متاخرین میں اکثر ادھر گئے ہیں، کہ وجود کا مفہوم واجب ہے حالانکہ یہ بڑی دور کی گمراہی ہے، اس اختلاف میں ایک یہ بھی ہے، کہ وجود آیا عرض ہے یا جوہر یا نہ عرض ہے اور نہ جوہر، کیونکہ یہ سب قسمیں تو موجودات کی ہیں، اور وجود موجود نہیں ہے، اسی لیے بعضوں نے اسی کو (یعنی یہ کہ وہ نہ جوہر ہے نہ عرض) حق قرار دیا ہے، لیکن شیخ رئیس اور اس کے پیرووں کے کلام سے بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ وجود عرض ہے مگر یہ بات بھی بہت بعید از فہم ہے، کیونکہ عرض تو اس کو کہتے ہیں، جس کا تقوم خود اپنی ذات سے نہ ہو، بلکہ اس محل کی جانب سے ہو جو اپنے تقوم میں اس عرض سے مستغنی و بے نیاز ہوتا ہے،

حالانکہ کسی شے کا اپنے تقوم میں وجود سے مستغنی ہونا، یہ بات ناقابل تصور ہے، پس سچی بات میرے نزدیک وہی ہے، جو گزر چکی، کہ جوہر کا وجود جوہر خود اس شے کی جوہریت کی وجہ سے ہوتا ہے، اور عرض کا بھی یہی حال ہے، کیونکہ واقع میں وجود اس کے ساتھ متحد ہوتا ہے، لیکن اگر وجود کی حقیقت کا نفس اس کی ذات کی حیثیت سے جائزہ لیا جائے اور اس کا اعتبار کیا جائے تو اس اعتبار سے وہ مقولات میں سے کسی مقولے کے نیچے مندرج نہ ہوگا، کیونکہ اس کے لیے نہ جنس ہے، نہ فصل اس لیے کہ وجود تو ایک بسیط الحقیقت امر ہے، نہ اس کے لیے کوئی ایسی کلی ماہیت ہے، جو اپنے وجود کے لیے ان عوارض کی محتاج ہو، جو اس کو متشخص و ممتاز کریں پس وجود نہ کلی ہے نہ جزئی۔ بلکہ وجودوں کا یہ سلسلہ دراصل خود تشخص یافتہ حقیقتیں ہیں، جن کا تشخص خود ان کی ذات کا اقتضا ہے، اپنی ہی حقیقت کے لحاظ سے ان میں باہم تفاوت ہے، اور موجودیت عامہ جو ایک اعتباری امر ہے، اس میں یہ تمام وجودات مشترک ہیں، جیسا کہ پہلے بھی اس کے متعلق گفتگو ہوچکی،

ان ہی اختلافات میں ایک اختلاف اس باب میں بھی ہے، کہ وجود خود موجود بھی ہے یا نہیں، بعضوں نے کہا کہ وجود خود اپنے وجود کے ساتھ موجود ہے، ایسی صورت میں تسلسل کا سلسلہ رک جاتا ہے، بعضوں نے دعویٰ کیا ہے کہ وجود صرف

ایک اعتباری امر ہے، جس کا تحقق اعیان و خارج میں نہیں ہے، بعضوں نے کہا کہ وجود نہ موجود ہے نہ معدوم، لیکن حق یہ ہے کہ وجود اپنے عام معنی کے لحاظ سے تو اعتباری ہے، لیکن اسی اعتباری معنی کے جو افراد ہیں، وہ حقیقی، اور واقعی ہستیاں ہیں، ان اختلافات میں یہ بھی ہے، کہ خاص خاص وجود ماہیتوں کی عین ہیں، یا ان پر زائد ہیں، اس میں حق یہ ہے، کہ واقع اور نفس الامر کے لحاظ سے وجود ممکن ماہیتوں کا عین ہے، اور ذہنی اعتبار میں، وجود ماہیت کا غیر ہے،

ان اختلافات میں ایک یہ بھی ہے، کہ وجود کا لفظ آیا مختلف معانی اور مفہومات میں مشترک ہے، یا اس کی حیثیت کلی متواطی کی ہے، جس کا اطلاق تمام موجودات پر ایک ہی معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے، جس میں کوئی تفاوت نہیں ہے، یا سب پر اس کا اطلاق بطور کلی مشکک کے ہوتا ہے، بایں معنی کہ معنی تو واحد ہیں، یعنی کون، اور بود، لیکن تمام افراد پر اس کا اطلاق ایک ہی حیثیت اور مرتبے کے اعتبار سے نہیں ہوتا، اور یہی بات حق ہے،

ان اختلافات میں یہ بھی ہے کہ، وجود خواہ حقیقی امر ہو، یا انتزاعی، لیکن بہرحال موجود کے مفہوم میں اس کا اعتبار ضرور کیا گیا ہے، اور ظاہر ہے، کہ کسی شے پر یہ حکم کرنا، کہ وہ موجود ہے، یا نہیں، اس کے لیے ضرور ہے، کہ موضوع میں مبدء (وجود) کا قیام حقیقۃً یا مجازاً ہو، (بہرحال یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ موجود کے حمل کے لیے مبدء کا قیام مجازاً یا حقیقۃً ہو) اور بعضوں کا خیال ہے، کہ موجود خود ایک بسیط مفہوم ہے، جس میں کوئی مبدء داخل نہیں ہے، اور اس کے مبدء کا تحقق نہ خارج میں ہے نہ ذہن میں ہے، اور نہ اس کے موضوع میں اس کا قیام حقیقۃً یا مجازاً ہے، بلکہ کسی شے کے موجودیت کے فقط یہ معنی ہیں، کہ خود اس شے کو مشتق (موجود) کے ساتھ اتحاد ہے، اس کے سوا یہاں کوئی اور بات نہیں ہے، لیکن پہلی بات ہی حق ہے جس میں شبہے کی کوئی گنجائش نہیں،

عرشی خلاصہ

جو باتیں اب تک تمہارے گوش زد ہوئی ہیں، ان سے بہ آسانی یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ وجود کی حقیقت یہی ہے کہ وہ اطلاق و تقئید کلیت جزئیت، عموم و خصوص کے قیود سے

آزاد ہے، وہ واحد ہے، لیکن اس وحدت کی وجہ سے اس کی ذات میں کسی جدید امر کا اضافہ نہیں ہوتا، وہ متشخص اور متعین ہے، لیکن ایسے تشخص و تعین کے ساتھ جو اس میں کسی نئی بات کو نہیں بڑھائے، بہر حال نہ وہ کثیر اور نہ مبہم، لیکن اس کی وحدت اور اس کا تشخص، اسی نوعیت کا ہوتا ہے، جو ہم نے بیان کیا، اور آیندہ مزید صراحت اس کی اوپر کی جائے گی، جس کا حاصل یہی ہے، کہ وجود کی حقیقت اور اس کی ذات صرف تحصیل اور محض فعلیت وظہور رہے، باقی پھر اس کے ساتھ جو امکانی معانی کلی مفہومات، اعتباری اوصاف، ذہنی نعوت و صفات، کا اضافہ ہوتا ہے، یہ محض ان مراتب، اور مقامات کا نتیجہ ہوتا ہے، جس کا سراغ حق تعالی کے قول رفیع الدرجات سے ملتا ہے، ان امور کے اضافے کے بعد وہ مطلق بھی ہو جاتا ہے، اور مقید بھی، کلی بھی اور جزئی بھی، واحد بھی کثیر بھی، مگر با ایں ہمہ اس کی ذات میں کسی قسم کا تغیر اور اس کی حقیقت میں کسی طرز کا انقلاب پیدا نہیں ہوتا، وہ ان جوہری ماہیتوں کے مانند نہ جوہر ہے، جو وجود زاید اور اس کے لوازم کی محتاج ہوتی ہیں، اسی طرح وہ عرض بھی نہیں ہے، کیونکہ وجود کے موجود ہونے کے جب یہی معنی نہیں ہیں، کہ اس کے لیے کوئی ایسا وجود ثابت ہے، جو اس کی ذات پر زائد ہے، تو پھر اس کے لیے ایسے وجود کا اثبات جو کسی محل اور موضوع میں ہو، کس طرح ممکن ہے اس لیے اس صورت میں وہی دقت پیش آئے گی، جس کی طرف اشارہ کرتا چلا جا رہا ہوں، کہ شے خود اپنے نفس پر مقدم ہو جائے گی، اسی طرح وجود کوئی اعتباری امر بھی نہیں ہے، جیسا کہ بعض ظالموں نے کہا، کیونکہ ظاہر ہے کہ وجود تھا، اور اس وقت ان اعتبار کرنے والوں کا پتہ بھی نہ تھا، چہ جائیکہ ان کے اعتبارات، یہ بات، کہ اگر کوئی چیز کسی دوسری چیز کی شرکت کے بعد عقلی اور ذہنی شے ہو جاتی ہے، یا موجودیت یا مصدری کون اور بود وجود سے منتزع ہوتے ہیں یہ اعتباری امور ہیں، قطعاً اس سے یہ لازم نہیں آتا، کہ حقیقت وجود یہ خود اپنی ذات کی حیثیت سے بھی اعتباری ہو جائے،

اسی طرح با ایں ہمہ صفات وجود تمام اشیا کے لیے عام ہے، کیونکہ سارے جہان کی ماہیتوں کو وہ اپنے اندر لپیٹے ہوئے ہے، اور سب پر پھیلا ہوا ہے،

حد یہ ہے کہ عدم مطلق تک کو وہ عارض ہوتا ہے، اور جو چیز عدم مطلق کی طرف مضاف ہے، اس کو بھی، وہ قوت و استعداد جیسی عدمی باتوں کو بھی عارض ہوتا ہے اس کا معروض فقر و فاقہ وغیرہ جیسے عدمی مفہومات بھی ہیں، آخر جتنے اعدام اور نیستیاں ہیں، یہ جو آپس میں ایک دوسرے سے عقل اور ذہن میں امتیاز حاصل کرتے ہیں، نور وجود کے سوا ان کا ذریعہ اور کیا ہو سکتا ہے، کہ عقل اسی کی راہ سے بعض اعدام کے متعلق حکم کرتی ہے، کہ اس کا وجود ممتنع بالذات ہے، یا بعض کو ممکن قرار دیتی ہے، مثلاً یہ کہ جس کا وجود ممکن ہے، اسی کے ذریعے سے پتہ چل جاتا ہے، کہ اس کا عدم بھی ممکن ہے، الغرض یہ اور اس قسم کے دوسرے اعتبارات اور احکام سب وجود ہی کی روشنی میں ممتاز ہوتے ہیں،

اسی طرح تحقیق کی رو سے دنیا کی کوئی شے وجود سے زیادہ ظاہر اور واضح نہیں ہو سکتی، یہاں تک کہ بعضوں نے تو اس کے بدیہی ہونے تک کا دعوی کیا ہے، لیکن حقیقت و کنہ کے اعتبار سے دنیا کی کوئی چیز اس سے زیادہ خفی اور پوشیدہ نہیں ہے، تا اینکہ بعضوں نے اسی بنیاد پر اس کو محض امر اعتباری قرار دیا مگر اس کے ساتھ واقعہ یہ ہے، کہ عقل میں ہو، یا خارج میں، کوئی چیز بغیر وجود کے متحقق ہی نہیں ہو سکتی، پس سچ یہی ہے کہ وجود اپنی ذات کے ساتھ سب کو محیط ہے، ساری چیزوں کا قوام اور سرمایہ وجود ہی کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ اگر وجود نہ ہوتا تو کچھ نہ ہوتا نہ ذہن میں اور نہ خارج میں بلکہ وجود ہی ہر شے کا عین ہے، اور وہی اپنے مختلف مراتب میں تجلی کرتا ہے، اور اپنی صورتوں اور مرتبی حقایق کے ساتھ عقل کے سامنے وجود ہی ظاہر ہوتا ہے اور وہی خارج میں جلوہ ریزی کرتا ہے، اس وقت اس کا نام ماہیت اور اعیان ثابتہ رکھا جاتا ہے، جیسا کہ میں نے بیان کیا، اور وہ یعنی ماہیت اور اعیان ثابتہ اپنے تمام وجودی صفات کے ساتھ وجود کی ذات میں غرق ہوتے ہیں اسی لیے ماہیت اور وجود میں مغائرت جو کچھ ہوتی ہے وہ صرف ذہنی اور عقلی حیثیت سے، اسی طرح سلبی صفات اگرچہ بالذات ان کا تعلق عدم سے ہوتا ہے، لیکن ایک طریقے سے ان کا مرجع بھی بالآخر وجود ہی ہوتا ہے،

اسی طرح سے خارج میں ہو یا ذہن میں، اپنی بساطت کی وجہ سے وجود نہ انقسام کو قبول کرتا ہے نہ کسی قسم کی تجزی، کیونکہ اس کے لیے نہ کوئی جنس ہے اور نہ فصل پھر اس کے لیے کوئی حد اور تعریف کیا ہو گی، جیسا کہ تم کو معلوم بھی ہو چکا ہے، اور وجود ہی وہ امر ہے، جس کے لیے تمام کمالات لازم ہیں اور اسی کے ساتھ سارے صفات قائم ہیں، پس اصل یہ ہے، کہ وجود ہی حی (زندہ) بھی ہے، علیم (دانا) بھی ہے، قادر (توانا) بھی ہے، سمیع (شنوا) بھی ہے، بصیر (بینا) بھی ہے، اور ان سارے صفات کے ساتھ وہ بالذات موصوف ہے، اس اتصاف میں کسی ایسے واسطے کو دخل نہیں جس کے ذریعے سے کمالات اشیا کو ثابت ہوتے ہیں، بلکہ وجود ہی جب مختلف صورتوں میں تجلی اور تحول کی راہوں سے ظہور فرما ہوتا ہے تو اشیا مختلف کمالات کی صورتوں سے موصوف ہوتی ہیں، پس مختلف ذاتوں کا اس حیثیت سے وہ تابع ہے کیونکہ آخر یہ ذوات اپنی جگہ خاص وجود ہیں، پھر ان خاص وجودوں کا یہ حال ہے، کہ ان میں جو پہلا ہو گا، وہ اپنے مقدم وجود میں مستہلک و غرق ہوتا ہے پھر خاص وجودوں کا پورا مجموعہ وجود حق الٰہی کی احدیت میں مستہلک ہو جاتا ہے، اور اول کے جلال و کبریائی، قہر و غلبہ میں سب مضمحل ہو کر رہ جاتے ہیں جیسا کہ آیندہ اس پر برہان قائم کیا جائے گا،

پس وجود ہی وہ واجب الوجود اور ذات حق ہے، جو خود اپنی ذات کے ساتھ ثابت اور قائم ہے، اور اسی نے اپنے سوا دنیا کی ساری چیزوں کو ثابت اور قائم کر رکھا ہے، وہی تمام الٰہی اسما کے ساتھ موصوف ہے اور ربانی صفات اور نعوت کے ساتھ منعوت و متصف ہے،

وہی ہے جس کی طرف پیغمبروں اور ولیوں کی زبانوں نے دعوت دی اور اسی کی ذات کی طرف انھوں نے خلق اللہ کی رہنمائی کی، ان ہی کی زبانوں پر اس نے خبر دی کہ وہ اپنی ہویت کے ساتھ اپنی حقیقت کے اعتبار سے ہر چیز کا غیر ہے، وہ جب کسی چیز کو ایجاد کرتا ہے تو اس کے ایجاد کرنے کے فقط یہ معنی ہیں، کہ اس شے میں وجود نے مختفی اور پنہان ہو کر خود اس شے کو ظاہر کر دیا،

اور قیامت کبریٰ میں اشیا کے معدوم کرنے کے یہ معنی ہیں کہ وجود کا ظہور اپنی وحدت کے ساتھ اس طرح ہوگا کہ اشیا پر غالب آکر ان کے تمام تعینات اور خاص خاص علامات ونشانات کو مٹا دے گا، اور ان سب کو متلاشی اور محو کردے گا، جیساکہ خود حق تعالیٰ کا ارشاد ہے آج کس کا ملک ہے؟ صرف خدائے واحد قہار کا (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) ہر چیز برباد ہو جائے گی لیکن صرف وجہ اللہ (كل شيئ هالك الا وجهه) اور قیامت صغریٰ میں وہ عالم شہادت سے عالم غیب میں متحول ہوجاتا ہے،

بہرحال جس طرح خلق اللہ کے تعینات کا وجود اس طرح ہوتا ہے کہ کثرت کے مراتب میں الہی تجلیات ظہور فرما ہوں، اسی طرح ان تعینات کا ازالہ اس طرح ہوگا کہ ذاتی تجلیات وحدت کے مرتبے میں سمٹ جائیں، الغرض ماہیتیں کیا ہیں؟ اس کے کمالات کی صورتیں اور اس کے اسما وصفات کے مظاہر کیا ہیں، جو پہلے علم میں، پھر عین اور خارج میں ظاہر ہوئے لیکن اسما کی اس کثرت اور صفات کے اس تعدد وتفصیل سے حق کی حقیقی وحدت اور اس کے سرمدی کمالات میں کوئی نقص پیدا نہیں ہوتا جس کا بیان عنقریب آگے آئے گا،

منہج سوم

"وجود کی موجودنشاءت جس کا مشاہدہ ہو رہا ہے اس کے سوا ابھی اس کی اور نشاءت ہے، اس منہج میں اس کی طرف اور ان امور کی طرف جو اس کے ساتھ وابستہ ہیں اشارہ کیا جائے گا مضامین چند فصلوں میں منقسم ہیں"

فصل اوّل

وجود ذہنی اور ظہور ظلّی کو اس فصل میں ثابت کرنے کی کوشش کی جائے گی،

ظاہر پرستوں کے ایک چھوٹے فرقے کے سوا حکما متفق اللسان ہیں کہ تمام اشیا کے لیے وجود ظاہر اور اس کے ظہور کے سوا جو ہر شخص کو معلوم ہے ایک اور وجود ایک اور ظہور بھی ہے جس کی تعبیر وجود ذہنی سے کی جاتی ہے جو اس شے کا مظہر ہوتا ہے، بلکہ دراصل اس شے کے ظہور کا مقام عقل کی ادراکی قوتیں اور حس کے شعوری تاثرات ہوتے ہیں،

بحث سے پہلے ایک تمہید کی ضرورت ہے جس کا ذکر پہلے کیا جاتا ہے،

تمہید

قبل اس کے کہ اصل مدعا اور مقصود پر دلائل قائم کیے جائیں اور اس کے متعلق گفتگو کی جائے بطور تمہید کے ہم دو مقدموں کا ذکر کرنا چاہتے ہیں :-

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ممکنات کے متعلق جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ اس میں ایک تو ماہیت ہوتی ہے، اور دوسرا وجود، اور آیندہ برہانی طور پر تم کو یہ بات بھی معلوم ہو جائے گی، بلکہ جن امور پر میں اس وقت تک تنبیہ کرتا ہوا چلا آرہا ہوں غور کرو گے تو بالکل ممکن ہے، بشرطیکہ تمھاری عقل کی باگ خود تمھارے ہاتھ میں ہو کہ تم میں یہ یقین پیدا ہو چکا ہوگا کہ فاعل اور جاعل کا بالذات اور پہلا اثر (ممکن میں) اس کا وجود ہی ہوتا ہے، نہ کہ اس کی ماہیت، کیونکہ ماہیت تو جعل و خلق آفرینش و پیدائش، تحصیل و تکمیل وغیرہ ان تمام باتوں سے مستغنی اور بے نیاز ہے لیکن یہ بے نیازی ماہیت کے وجوب کی وجہ سے نہیں ہوتی اور نہ اس وجہ سے کہ اپنی فعلیت میں وہ شدید ہے بلکہ معاملہ بالعکس ہے، یعنی اس استغنا کی وجہ اس کا انتہائی نقص، اور اس کی غایت پوشیدگی و پنہانی اور شدت ضعف ہے،

اس کے طرف بھی اشارہ گزر چکا ہے کہ وجود ایک ایسی حقیقت ہے جو شدت و ضعف، کمال و نقص میں بہت متفاوت ہوتی ہے، اور یہ کہ جس کا وجود جس قدر قوی اور کامل ہوگا اسی قدر وہ آثار جو وجود پر مرتب ہوتے ہیں زیادہ ہوں گے، کیونکہ آثار کا سرچشمہ تو وجود ہی ہوتا ہے، اور یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی ماہیت اور ایک ہی مفہوم کے وجود کے مختلف پیرائے اور اس کے ظہور کے مختلف ڈھنگ حصول اور کون و بود کے طرح طرح کے روپ اور بھیس ہوتے ہیں جن میں بعض بعض سے زیادہ قوی اور ان میں سے بعضوں پر ایسے آثار و خواص مرتب ہوتے ہیں جو دوسروں پر نہیں ہوتے گویا جیسے جو ہر ایک ماہیت واحدہ ہے، لیکن یہی جوہری ماہیت کبھی اس طرح پائی جاتی ہے کہ بجائے خود مستقل بالذات ہے، مادے سے بالکل علیحدہ ہے، کون و فساد، بگاڑ و بناؤ سے اس کا دامن پاک ہے، تغیر و انقلاب کی اس میں گنجائش نہیں دوسروں پر اثر ڈالتا ہے، فعال ہے، اور اپنی جگہ ثابت ہے، مثلاً عقول مفارقہ (جو مادے سے مفارق اور جدا ہیں، ان کا حال اپنے اپنے مقامات پر بیان کیا گیا ہے، اور یہی

جوہری ماہیت کبھی اس طرح بھی پائی جاتی ہے کہ مادّے کے ساتھ آلودہ ہے اور غیر سے منفعل اور متاثر ہے، اور متحرک بھی ہوتی ہے، اور ساکن بھی، بنتی بھی ہے، اور بگڑتی بھی، مثلاً اپنے مختلف طبقات کے لحاظ سے صورت نوعیہ کا حال ضعف اور فقر میں ہے، اور اسی جوہر کا ایک رنگ یہ بھی ہے کہ وہ ان دونوں گزشتہ بالا صورتوں سے بھی زیادہ ضعیف شکل میں پایا جاتا ہے کہ اس وقت وہ نہ فاعل ہوتا ہے اور نہ منفعل نہ ساکن رہتا ہے نہ متحرک، مثلاً وہ صورتیں جنھیں انسان اپنے وہم میں پیدا کرتا ہے، اور ان کے وجود کی وہ حیثیت (جو بحیثیت موہوم ہونے کے ہے)

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانی نفوس کو اس امر کا اقتدار دے کر پیدا کیا ہے کہ وہ مادی اور مجرد اشیا کو وجود عطا کر سکیں، یعنی ان کے ایجاد کرنے کی قوت انسان کو خدا کی طرف سے دی گئی ہے کہ اس کا تعلق بھی ملکوت کی ذات اور حقیقت سے ہے، وہ بھی تو قدرت و سطوت کے عالم سے علاقہ رکھتا ہے، پھر جب ملکوتیوں میں اس کی قدرت ہے، کہ وہ ان عقلی صورتوں کو جو ان کی ذات کے ساتھ قائم ہیں پیدا کر سکیں اور ان کونی صورتوں کو وجود بخشیں جو مادّے کے ساتھ قائم ہیں، اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ فاعل سے جو صورتیں صادر اور پیدا ہوتی ہیں ان صورتوں کا حصول اور وجود بذات فاعل ہوتا ہے بلکہ سچ یہ ہے کہ ایسی صورتوں کا وہ حصول جو خود ان کی ذات کا ہو اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا، کہ فاعل کے لیے ان کا حصول ہو، یعنی ان کا حصول جو بذات فاعل ہے وہی ان کا وجود فی نفسہ ہے، اس کے علاوہ ان صادر شدہ صورتوں کا اور کوئی وجود و حصول نہیں ہوتا،

لیکن یہ بھی اس کے ساتھ یاد رکھنا چاہئے کہ کسی شے کا حصول اگر کسی شے کے لیے یا کسی شے کے ساتھ ہو تو اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس چیز کا حلول بھی اس میں ہو جس کے ساتھ یا جس کے لیے اس کا حصول ہے، اور نہ یہ ضروری ہے کہ ایسی صادر شدہ صورتیں اپنے فاعل کی صفت ہوں، بلکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شے کسی شے کے لیے حاصل ہے، لیکن اس کا

قیام اس میں نہیں ہوتا، نہ ایسا قیام جس کو حلول سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی وہ چیز جس کا حصول بذات غیر ہے، اور اس غیر میں وہ حال ہو، نہ ایسا قیام جو صفت کا موصوف میں ہوتا ہے، مثلاً تمام موجودات حضرت باری عز اسمہ کے لیے حاصل ہیں، اور ان کا یہ حصول ایسا حصول ہے جو اس حصول سے اشد ہے جس کو حصول لنفسہا کہتے ہیں، یعنی ان کے اس وجود سے جو بذات خود ان کے لیے ثابت ہوتا ہے، اس سے بھی یہ وجود زیادہ استوار اور محکم ہے، جو حق کے ساتھ ان موجودات کو ہے اور اس حصول سے بھی زیادہ اشد ہے جو مقبول کا قابل کے لیے ہوتا ہے، جیسا کہ علم کے مباحث میں تم کو زیادہ صراحت سے بتایا جائے گا، لیکن موجودات کا قیام خدا کی ذات کے ساتھ نہ ایسا قیام ہے جیسا کہ ناعتی اور صفاتی موجودات کا حلول اپنے محل میں ہوتا ہے،

اور یہ بھی کلیہ ہے کہ ایسا موجود جو مادّے سے مجرد ہے اس کے لیے جس صورت کا حصول جس نہج اور جس طرز پر بھی ہو اس حصول کا سارا دار و مدار اس پر ہوتا ہے کہ مجرد اس صورت کا عالم ہے،

بہر حال مجرد کی یہ عالمیت اور اس مجرد کا ان صورتوں کو جاننا اس کے یہ معنی ہیں کہ ان صورتوں کا حصول مجرد کے لیے ہے، خواہ ان صورتوں کا قیام اس مجرد میں ہو یا نہ ہو، اسی طرح سے کسی شے کا کسی چیز کا عالم ہونا اس کا بھی دار و مدار اسی پر ہے کہ اس شے کا اس چیز کے لیے حصول ہے، خواہ یہ صورت معلومہ اور اس شے کی جو اس کا عالم ہے عین ہو، ایسی صورت میں اس صورت معلومہ کا حصول صرف عالم کے حصول سے عبارت ہوگا، مثلاً ہمیں جو خود اپنے نفس کا علم ہے، یا یہ صورت معلومہ عالم کے ذات کی غیر ہوگی، اس شکل میں کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ صورت معلومہ کا حصول عالم کی ذات میں ہوتا ہے، یہ اس وقت ہوتا ہے کہ شے عالم صورت معلومہ کی قابل ہو، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ صورت معلومہ کا حصول عالم کی ذات سے سرزد اور پیدا ہوتا ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے کہ عالم کی ذات صورت معلومہ کی فاعل اور جاعل ہو،

بہر حال کسی مجرد شے کے لیے کسی شے کا حصول جس کے دوسرے معنی یہ تھے کہ

شے مجرد اس شے کا عالم ہے، اور یہی عالمیت شے معلوم کا حصول تھا، یہ حصول مختلف طور پر ہوتا ہے، یعنی یہ حصول کبھی حصول فی نفسہ کے رنگ میں ہوتا ہے، اور کبھی یوں ہوتا ہے کہ اس حصول کا ظہور عالم میں ہو کر ہوا ہے، اور کبھی صرف اس کا حصول صرف عالم کے لیے ہوتا ہے،

الغرض اب سمجھنا چاہیے کہ انسانی نفس کے لیے بھی ایک مستقل عالم ہے، جو محض اسی کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے، اس عالم میں جواہر بھی ہیں، اور اعراض بھی، پھر اعراض میں ایسے اعراض بھی ہیں جو مادّے سے جدا رہتے ہیں، اور ایسے بھی ہیں جن کا وجود مادّے کے ساتھ ہوتا ہے اس میں ایسے افلاک بھی ہیں جو متحرک ہیں، ایسے بھی ہیں جو ساکن ہیں، اس میں عناصر بھی ہیں، اور مرکبات بھی الحاصل وہ سارے حقائق جن کا نفس انسانی مشاہدہ کرتا ہے، ان کا ایسا حصول جو نفس انسانی کے لیے ہے اسی حصول اور وجود کے ساتھ نفس انسانی میں ان کے لیے ایک مستقل وجود اور حصول ہے، جس میں ان کے دوسرے حصولوں اور وجودوں کو قطعاً دخل نہیں، ورنہ تسلسل لازم آئے گا،

اس کو یوں سمجھو کہ حق تعالیٰ ایسے موجودات کا بھی خالق ہے (جو کسی چیز یعنی بغیر مادہ) کے پیدا ہوتے ہیں، جن کو موجودات مبدعہ کہتے ہیں، اور ایسی چیزوں کا بھی پیدا کرنے والا ہے (جو دوسری چیزوں سے پیدا ہوئی ہیں) جن کو موجودات کائنہ کہتے ہیں، اللہ تعالیٰ نے اسی سلسلے میں، انسانی نفس کو بھی پیدا کیا ہے، جو اپنی ذات اپنے صفات، اپنے افعال میں حق تعالیٰ کی مثال ہے کیونکہ ذات حق اگرچہ منزہ و مقدس ہے تو مثل سے نہ کہ مثال سے، اور جب اس کے لیے مثال ہو سکتی ہے تو اسی بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ نفس انسانی کی تخلیق اسی لیے ہوئی ہے کہ وہ ذات میں صفات، میں افعال میں خدا کی مثال بن سکے، تاکہ نفس انسانی کی معرفت معرفت حق کے لیے زینہ بن سکے، اسی لیے حق تعالیٰ نے نفس انسانی کو اس طور پر پیدا کیا کہ وہ حوادث، داکوان حیز و مکان، جہت و سمت سے پاک ہے اس کو خدا نے بنایا، اور اس طرز پر بنایا کہ اسے قدرت بھی دی، علم بھی دیا، ارادہ بھی دیا، حیات، زندگی، سمع، بصر، سب کچھ دیا، پھر اسے مملکت اور سلطنت

عطا کی، ایسی مملکت جو اس کے باری اور خالق کی مملکت سے مشابہ ہے، جس میں وہ جو کچھ چاہتا ہے، پیدا کرتا ہے، اور انتخاب و اختیار کرتا ہے، جس بات کا ارادہ کرتا ہے، لیکن باوجود اس کے کہ اس کی اصلیت عالم ملکوت میں ہے، اور ملکوتی حقائق وسنخ سے اس کا تعلق ہے، وہ قدرت کے عالم عظمت وسطوت کے سرچشمے سے آیا ہے تاہم اپنے وجود اور قوام میں چونکہ ضعیف واقع ہوا ہے جس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ تنزل اور پستی کی جانب ہمیشہ اس کی لو لگی رہتی ہے، اس میں اور اس کے باری وخالق کے درمیان میں متعدد واسطے حائل ہیں، اور یہ قاعدہ ہے کہ جب ہستی و وجود کے سرچشمے، اور کسی شے کے درمیان واسطوں کی کثرت ہو جائے تو لازمی طور پر اس قسم کی چیزوں میں فطرۃً ضعف اور کمزوری پیدا ہو جاتی ہے، اس کی قوت گھٹ جاتی ہے، اس کے وجود میں اضمحلال پیدا ہو جاتا ہے،

اسی ضعف اور کمزوری کا نتیجہ ہے کہ نفس انسانی پر جو چیزیں مرتب ہوتی ہیں اور جن افعال و آثار کو وہ پیدا کرتا ہے ان کے وجود میں انتہائی ضعف ہوتا ہے، بلکہ جو خیالی صورتیں اور ذہنی ہستیاں نفس انسانی سے پیدا ہوتی ہیں وہ در اصل ان خارجی وجودوں کے اظلال اور ان کی تصویر وعکس ہوتی ہیں جو باری عز اسمہ سے صادر ہوئے ہیں، اگرچہ ماہیت تو ان کی دونوں وجودوں میں محفوظ ہوتی ہے، لیکن بایں ہمہ ان خیالی وجودوں اور ذہنی صورتوں پر وہ آثار مرتب نہیں ہوتے جو ان پر خارج میں مرتب ہوتے ہیں،

ہاں! کبھی کبھی ایسے نفوس جو بشریت کی چادر پھینک کر تجرد کے مقام تک پہنچ چکے ہوں، اور ارتقاء وعروج کی منزلوں تک جن کی رسائی ہو چکی ہے، عالم قدس، مقام کرامت سے چونکہ ان کا علاقہ بہت مستحکم ہو جاتا ہے، ایسے لوگ اپنی شدت قوت اور انتہائی زور کی بدولت اس پر قادر ہو جاتے ہیں، کہ وہ ایسی چیزیں پیدا کریں جنھیں خارجی وجود حاصل ہو، اور جن پر وہی آثار اور نتائج مرتب ہوں، (جو خارجی موجودات پر مرتب ہوتے ہیں)

بہر حال نفس سے جو چیزیں اس طرز پر صادر ہوتی ہیں اور جن کا ظہور اس شکل میں ہوتا ہے اسی کا نام وجود ظلی اور ذہنی ہے، اور ظہور کی وہ

نوعیت جس پر واقعی آثار مرتب ہوتے ہیں اسی کا نام وجود خارجی اور عینی ہے، یہی وہ بات ہے جس کی تائید شیخ جلیل محی الدین العربی اندلسی کے اس کلام سے ہوتی ہے جسے انھوں نے اپنی کتاب فصوص الحکم میں ان الفاظ میں ادا کیا ہے :-

"وہم کے ذریعے انسان اپنی خیالی قوت کے دائرے میں ان چیزوں کو پیدا کرتا ہے جن کا وجود بجز خیال کے اور کہیں نہیں ہوتا، اور یہ بات تو ہر عامی آدمی کو بھی حاصل ہے،

لیکن عارف ہمت کے ذریعے سے ان چیزوں کو پیدا کرتا ہے جن کا وجود خارج میں ہوتا ہے، اور وہی ہمت کا محل ہوتا ہے، اور ہمت ہی اس مخلوق کی حفاظت کرتی ہے (اور جن چیزوں کو عارف) ہمت کے زور سے پیدا کرتا ہے ان کی حفاظت و نگرانی اسے تھکاتی نہیں اور اگر عارف پر اس شے کی نگرانی و حفاظت میں غفلت طاری ہو جائے جسے اس نے پیدا کیا ہے تو معاً اس کی وہ مخلوق معدوم ہو جاتی ہے،

ہاں! اگر تمام مراتب کو عارف اس طرح منضبط کرلے کہ مطلقاً اس مخلوق سے غفلت نہ پیدا ہونے پائے (ایسی صورت میں ناگزیر ہے) کہ اس کے لیے ایک ایسا مرتبہ بنائے جس میں اس مخلوق کا مشاہدہ ہوتا رہے، پس عارف نے اپنی ہمت سے اگر اس طرح کی مخلوق پیدا کی اور اس کے احاطے میں وہ مخلوق اس طرح آگئی ہو تو ایسی مخلوق ہر مرتبے کے اندر اپنی صورت میں ظاہر ہوگی، اور خود یہ صورتیں (جو مختلف مراتب میں ہیں) باہم بعض بعض کی حفاظت کرتی رہیں گی، پس اگر عارف کسی مرتبے یا چند مراتب سے غافل بھی ہو جائے، لیکن ان مراتب میں سے کسی مرتبے کے اندر اس کا مشاہدہ بھی کر رہا ہو، اور اس صورت کی جس پر اپنی مخلوق کو اس نے پیدا کیا ہے اس مرتبے میں حفاظت کر رہا ہو، تو محض اس مرتبے کی صورت کی حفاظت کی بدولت جس میں وہ غافل نہیں ہے، تمام مراتب کی صورتیں محفوظ ہو جاتی ہیں، کیونکہ غفلت کبھی عام محیط نہیں ہوتی

نہ عموم میں نہ خصوص میں، میں نے یہاں ایک راز کا اعلان کیا ہے جس کے متعلق
اہل اللہ نے بجائے اظہار کے ہمیشہ قربانیاں پیش کی ہیں،،
شیخ نے اس کے بعد فرمایا ہے :-
یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کو کسی نے کسی کتاب میں آج تک نہیں لکھا،
نہ میں نے نہ کسی اور نے بجز اس کتاب کے، یاد رکھو! کہ یہ مسئلہ ایک دریتیم اور لولوئے فرید
ہے خبردار اس سے کبھی غافل نہ ہونا، کیونکہ وہ مرتبہ جس میں تیرا حضور باقی
ہے اور جس کی وجہ سے صورتیں باقی رہتی ہیں ان کی مثال اس کتاب کی ہے
جس کے متعلق حق تعالیٰ قران میں فرماتا ہے "کتاب میں میں نے کسی چیز کو نہیں چھوڑا"
کہ یہی مرتبہ ہر اس چیز کا جامع ہے جو وقوع پذیر ہو چکی ہے، اور جو واقع نہیں ہوئی ہے،
یقیناً میں نے جو کچھ کہا اس کو وہی سمجھ سکتا ہے جو خود قرآن بن گیا ہو، کیونکہ قرآن تو صرف
اللہ سے ڈرنے والوں، اور متقیوں ہی کو دیا جاتا ہے"
شیخ کا کلام ختم ہو گیا،

اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ ہم جس چیز کے اثبات کے درپے ہیں شیخ کے اس کلام سے اس کی پوری تائید ہو رہی ہے، اور اس سے میرے دعوے کو بڑی اعانت پہنچنے کے ساتھ اور بھی ضمناً عجیب نادر حقائق کا علم حاصل ہوتا ہے، انشاءاللہ اس کے تمام تفاصیل پر تم نفس کی بحث میں کامل طریقے سے واقفیت حاصل کرو گے، چاہیے کہ میں نے جو باتیں بطور تمہید کے یہاں بیان کی ہیں ان کو مضبوطی کے ساتھ ذہن نشیں کر لو، تاکہ وجود ذہنی کے مباحث اور ان کے مشکلات کے حل میں تمھیں وہ آسانیاں پیدا ہوں جو یہاں پیدا ہوتی ہیں،

فصل

"وجود ذہنی کے اثبات کے دلائل"

اس کے چند طریقے ہیں، پہلا طریقہ یہ ہے کہ ہم معدوم خارجی کا بسا اوقات تصور کرتے ہیں بلکہ ایسے معدومات کا بھی جیسے شریک باری، اجتماع نقیضین، جوہر فرد وغیرہ ہیں، ان چیزوں کا تصور اس طور پر کیا جاتا ہے کہ دوسرے معدومات سے ہم ان کو اپنے ذہن میں بالکل ممتاز پاتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ایسے معدومات جو صرف معدومات ہوں ان کا باہمی امتیاز

بداہتہً محال ہے،

پس ثابت ہوا کہ اس قسم کے امور بھی ایک خاص قسم کے رنگ کا وجود رکھتے ہیں، اور جب ان کا وجود خارج میں نہ فرضی طور پر پایا جاتا ہے نہ بیّن طور پر اس لیے ناگزیر ہوا کہ ان کا وجود ذہن میں مانا جائے، اس پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ معدوم کا علم کسی طرح حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ کسی شے کا علم بجز اس صورت کے جو اس شے سے ذہن میں حاصل ہوئی ہے اور کیا ہے اب اگر معدوم کی صورت ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں، یہ صورت اس معدوم کے مطابق ہوگی یا نہ ہوگی، اگر ہوگی تو لازم آئے گا کہ معدوم کے لیے بلکہ ممتنع بالذات کے لیے کوئی ایسی خارجی ذات ہو جو اس کی ذہنی صورت کے مطابق ہو، حالانکہ معدوم کے لیے کوئی ذات نہیں ہوتی، اور اگر مطابق نہ ہوگی تو پھر معدوم کا علم بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ علم تو ایسی صورت کا نام ہے جو معلوم کے مطابق ہوتی ہے،

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ (علم کی تعریف میں جو یہ کہا جاتا ہے) کہ وہ صورت حاصلہ کے حصول کا نام ہے، اس میں حصول صورت سے مراد یہ نہیں ہے کہ ذہن میں شے معلوم کی شبیہہ اور مثال اتر آتی ہے جس کو امر عینی اور خارجی شے سے محاکات اور مشابہت کا تعلق ہوتا ہے، اور حقیقت کی رو سے یہ ذہنی صورت امر خارجی کے مغائر ہوتی ہے، بلکہ ذہنی صورت سے مراد فی الحقیقت معلوم کی حقیقت ہی ہوتی ہے، لیکن اس حقیقت کے ظلی ظہور کے اعتبار سے جس پر وہ اثر جو شے سے مقصود ہوتا ہے، مرتب نہیں ہوتا، پس معدوم کا علم اس طریقے سے حاصل نہیں ہوتا کہ اس سے ہمارے ذہن میں کوئی ایسا مفہوم اترتا ہے، جس کا خارج میں کوئی ثبوت نہیں، ایسی صورت میں تقریر کے اندر جو یہ تردیدی سوال پیش کیا گیا تھا کہ صورت معدوم کے مطابق ہوگی یا نہ مطابق ہوگی، یہاں پیدا ہی نہیں ہوتا، اسی وجہ سے دونوں خرابیاں جو بتائی گئی تھیں وہ بھی لازم نہ آئیں، کیونکہ صورت جس چیز کا نام ہے، بجنسہٖ یہی تو وہ ہے جو خارج میں معدوم ہے، یہ جواب تو محققین کے خیال کے مطابق دیا جاتا ہے، لیکن جن کا مسلک یہ ہے، کہ ذہن میں شے کی شبیہہ اور مثال حاصل ہوتی ہے، نہ کہ نفس شے،

اور اس کی حقیقت، ان کی جانب سے یہ کہا جائے گا کہ کسی شے کے علم کے معنی یہ ہیں کہ اس کی شبیہ اور مثال کا ذہن میں حصول ہو، اس کے بعد دیکھا جائے گا کہ یہ صورت اس کے مطابق ہے یا نہیں، اگر ہے تو اسی کے متعلق کہیں گے، کہ یہ موجود کا علم ہے اور اگر مطابق نہیں ہے، بس یہی معدوم کا علم ہے، الحاصل معدوم کی صورت بالفعل معدوم کے مطابق نہیں ہوتی، کیونکہ معدوم کی کوئی ایسی ذات ہی نہیں ہوتی جس کو خارج اور عین سے تعلق ہو، یعنی اس میں عینیت اور خارجیت ہو، البتہ یہاں جو کچھ مطابقت ہوتی ہے، وہ محض تقدیری اور فرضی بنیاد پر، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگر اس معدوم کے لیے خارج میں وجود ہوتا، یا اس کا وجود فرض کیا جائے تو اس وقت یہ صورت اس کے مطابق ہوتی،

پس معدوم کے علم کے فقط یہ معنی ہیں کہ ذہن میں ایسی شبیہ یا شبح و مثال حاصل ہوئی، جو (کسی خارجی شے) بالفعل کے مطابق نہیں ہے، یہ ہے وہ بات جو اس فرقے کی طرف سے کہی گئی، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اثبات مقصود کے لیے اتنی بات قطعاً ناکافی ہے، کیونکہ کہنے والوں کے لیے یہ کہنے کی گنجائش ہے، کہ تمھارا یہ جواب ان معدومات میں تو چل جائے گا، جن کے لیے علاوہ "معدوم ہونے" کے بھی کوئی حقیقت ہے، لیکن معدوم مطلق کو جب صرف معدوم مطلق کی حیثیت سے تصور کیا جائے تو اس وقت اس میں اور تمھارے اس قول میں کہ ذہنی صورت سے مراد معلوم کی وہ حقیقت ہے، جو وجود ذہنی اور ظلی ظہور کے اعتبار سے اسے حاصل ہو، صریح تناقص پیدا ہوتا ہے، کیونکہ معدوم کے لیئے بحیثیت معدوم ہونے کے کوئی وجود نہیں ہوتا، اور ظاہر ہے کہ جو چیز مخفی ہے، مخفی ہونے کی حیثیت سے اس کے لیے کسی قسم کا ظہور ثابت نہیں ہو سکتا، در اصل یہ وہی اشکال ہے، جو مجہول مطلق کے متعلق کیا جاتا ہے، اور عام طور سے مشہور ہے، عنقریب اس کے متعلق تمھارے سامنے اور بھی باتیں بیان کی جائیں گی، جو اس شبہے کے ازالے میں تمھیں نفع پہنچائیں گی،

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ایسی چیزیں جن کا خارج میں کسی قسم کا وجود نہیں ہوتا، ہم ان کے لیے ثبوتی اور صادق احکام ثابت کرتے ہیں، اسی طرح

وہ چیزیں جو موجود ہوتی ہیں، اور ہم ان پر مختلف قسم کے احکام لگاتے ہیں، ظاہر ہے کہ ان کے لیے جو حکم ثابت کیا جاتا ہے، وہ محض ان افراد تک محدود نہیں ہوتا جو موجود ہو چکے ہیں، بلکہ (بسا اوقات) یہ حکم ان افراد کو بھی شامل ہوتا ہے جو موجود ہو چکے ہیں، اور ان کو بھی جو ابھی متحقق نہیں ہوئے ہیں، لیکن ان کو مقدر مان سکتے اور فرض کر سکتے ہیں، یعنی یہ حکم افراد محققہ اور افراد مقدرہ دونوں کو عام اور شامل ہوتا ہے، مثلاً یہ حکم کہ ہر عنقا پرندہ ہے، یا یہ حکم کہ ہر مثلث کے تینوں زاویے دو قائموں کے مساوی ہوتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ ایجابی حکم کے لیے ضروری ہے کہ اس کا موضوع یعنی وہ چیز جس کے لیے حکم ثابت کیا جاتا ہے، موجود ہو، جس کی تصدیق خود انسانی فطرت کرتی ہے، پس اس قسم کے حکم کے لیے جب خارجی اور عینی وجود ضروری نہ ہوا، اسی سے ہم کو معلوم ہوا کہ ایسی چیزوں کے لیے ایک اور قسم کا وجود ہوتا ہے، اور اسی کا نام وجود ذہنی ہے، یہ ہے وہ تقریر جو عام طور پر لوگوں نے کی ہے، لیکن مختلف وجوہ سے اس میں مباحث پیدا ہوتے ہیں،

پہلی بحث یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کے قضایا ایسے قضایا نہیں ہوتے جنھیں فعلیۂ خارجیہ کہا جاتا ہے، اور اسی وجہ سے مثلاً یہ قضیہ "کہ ہر عنقا پرندہ ہے" اس کا قطعاً مطلب یہ نہیں ہوتا کہ ہر وہ چیز جو عنقا کا فرد ہے خواہ تقدیری طور پر ہی فرد کیوں نہ ہو وہ بالفعل پرندہ ہے، کیونکہ جو وجود ذہنی کا منکر ہے اس حکم کے صادق ہونے کا بھی یقیناً انکار کرے گا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کا شمار ان قضیوں میں ہے، جنھیں قضیۂ حقیقیہ کہا جاتا ہے، جن کے موضوع کے متعلق یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ان کے وجود کو مقدر مانا گیا ہے، اور فرض کر لیے گئے ہیں، اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہر وہ چیز جو موجود ہونے کے بعد فلاں عنوان (مثلاً عنقا کے عنوان) کے ساتھ موصوف ہو گی تو وہ اس حیثیت سے اگر موجود ہو اس پر یہ فلاں محمول (مثلاً پرندہ ہونا) صادق آئے گا، بہرحال اس قسم کے احکام موضوع کے وجود کو محض تقدیری اور فرضی طور پر چاہتے ہیں، اور جائز ہے کہ ایسا (فرضی وجود) خارجی وجود بھی ہو، پس اس تقریر سے وجود ذہنی کی ضرورت قطعاً ثابت نہیں ہوتی

دوسری بحث یہ ہے کہ اس تقریر کو اگر نتیجہ خیز اور مکمل فرض کر لیا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ اس قسم کے حکم کے وقت اس رنگ کے عنوانوں کے وہ کل افراد جو فرض کیے جا سکتے ہیں، ان کی غیر متناہی مقدار تفصیلی طور پر ہمارے ذہن میں موجود ہو، مثلاً جس وقت ہم مثلث کے لیے کوئی حکم ثابت کریں اور کہیں کہ ہر مثلث کے لیے فلاں بات ثابت ہے تو اس وقت چاہیئے کہ ہمارے ذہن میں مثلث کے تمام وہ افراد جو فرض کیے جا سکتے ہیں تفصیلی طور پر موجود ہوں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ متاخرین کی تحقیقات نے قضیۂ محصورہ کے متعلق جس آخری نتیجے کا اعلان کیا ہے وہ یہی ہے کہ اس قضیے میں، (یعنی محصورہ میں) حکم افراد ہی کی ذاتوں پر ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ قضیۂ محصورہ کے صدق کے لیے صرف عنوان کا وجود نہیں بلکہ تمام افراد کا وجود ضروری ہوا، البتہ اگر متاخرین کی رائے سے ہٹ کر صرف تحقیق کی پیروی کرتے ہوئے یہ قرار دیا جائے کہ قضیۂ محصورہ میں جس چیز پر حکم کیا جاتا ہے یعنی اس کا محکوم علیہ دراصل (افراد نہیں) بلکہ عنوان ہی ہوتا ہے (جیسا کہ قضیۂ طبعیہ میں ہوتا ہے) لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ محصورہ میں اگرچہ حکم عنوان ہی پر کیا جاتا ہے لیکن اس نقطۂ نظر سے کہ یہ حکم افراد تک بھی پھیل جائے گا، اور طبعیہ میں یہ بات پیش نظر نہیں ہوتی اس بنیاد پر یہ پیچیدگی تو حل ہو جاتی ہے جو پیدا ہو گئی، لیکن اس صورت میں بات صرف ان قضایا تک محدود ہو جائے گی جن کے موضوع کے لیے خارجی وجود کسی (فرد کے ضمن میں بھی) ثابت نہ ہو، ورنہ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ ایسے طبائع اور کلیات جو اپنے افراد کے ضمن میں پائے جاتے ہیں اور اس حیثیت سے ان کے لیے خارجی وجود ثابت ہو تو ظاہر ہے کہ اس قسم کے قضیوں کے موضوع کے لیے اگر ایک فرد بھی ایسا ہو جو خارج میں موجود ہے تو اس کا عنوان اسی فرد کے وجود کے ضمن میں خارج میں موجود ہو جائے گا، اور اس قضیے میں حکم محض اسی اعتبار سے صحیح ہو جائے گا، بہرحال ان قضایا کے موضوع کے لیے وجود ذہنی کی ضرورت ثابت نہ ہو گی) اس شئے جواب میں اگر یہ کہا جائے کہ محصورہ میں موضوع کو اس حیثیت سے سامنے نہیں رکھتے کہ وہ کسی جزئی تشخص کے ساتھ متشخص ہے، یعنی یہ قضیۂ محصورہ کہ "ہر انسان

کے لیے فلاں حکم ثابت ہے" اس میں حکم انسان کے صرف اس فرد تک محدود نہیں ہوتا جو شخصی اور جزئی وجود کے ساتھ موجود ہے، بلکہ اس قسم کے قضایا میں موضوع کو اس طور پر اعتبار کرتے ہیں کہ وہ بہتوں (یعنی بہت سے افراد) کے اشتراک کو قبول کر سکتا ہو، اور اس اعتبار سے اس قسم کے قضیے کا بھی موضوع خارج میں موجود نہ ہو گا،

اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ جو چیز خارج میں موجود ہو کر اس طرح شخص ہو جاتی ہے کہ اشتراک کو قبول نہیں کر سکتی، یہی حال موجود ذہنی کا بھی ہے، یعنی جو چیز ذہن میں موجود ہوتی ہے، اس کو بھی ایک ایسا تعین اور تشخص عارض ہو جاتا ہے، جو اس کو ناقابل بنا دیتا ہے کہ کسی قسم کے اشتراک کی اس میں گنجائش ہو، اسی لیے کسی مبہم اور غیر معین امر کے لیے بحیثیت مبہم و غیر معین ہونے کے ناممکن ہے کہ اس کو وجود عارض ہو، زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ عقل وجود ذہنی کا لحاظ اس طور پر کرے کہ اس میں اس کے تعین و تشخص سے قطع نظر کیا گیا ہو،

پس جس طرح وہ جو ذہنی طور پر موجود اور متعین ہے اس کے متعلق جائز ہے اس کو محض وجود ذہنی کے اعتبار سے قطع نظر عن التعین لحاظ کیا جائے، کیوں نہیں بعینہ یہی اعتبار وجود عینی اور خارجی میں جائز ہو سکتا ہے، اگر نہیں ہو سکتا ہے تو اس کے لیے دلیل چاہیے،

لیکن سچی بات یہی ہے کہ جس چیز کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ اس میں اشتراک قبول کرنے کی صلاحیت ہے، اس قسم کی چیزوں کا تحقق بجز ذہن اور عقل کے اور کہیں نہیں ہو سکتا، لیکن اس میں بھی اس ذہنی تحقق سے قطع نظر کرنا ضروری ہے، یعنی ہوتی تو وہ ذہن ہی میں ہیں، مگر ان کے ذہن میں ہونے کا خیال نہ کیا جائے، جس کی تحقیق عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ آئے گی،

تیسری بحث یہ ہے کہ ہم بسا اوقات ایسے شخص کا تصور کرتے ہیں جو کبھی موجود تھا اور اس شخص کے متعلق خارجی احکام ثابت کرتے ہیں، مثلاً ایسے جسم کے متعلق جو فنا ہو چکا ہے ہم یہ حکم کرتے ہیں کہ وہ سخت تھا، بھاری تھا، متحرک تھا، لازم یہ آتا ہے کہ ایسی صورت میں کہ اس شخص کی ذہنی صورت، اور اس کی خارجی ہستی

دونوں عدد کے اعتبار سے ایک ہو جائیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ یہ احکام خارجی ہستی اور تشخص کے تھے حالانکہ یہ بالبداہتہ محال ہے، بعضوں نے اس کے جواب میں یہ مان لیا ہے کہ ہاں! دونوں عدد کے اعتبار سے ایک ہی ہیں، اس شخص نے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ خارجی شخص اپنے خارجی تشخص اور عینی تعین ہی کے ساتھ خیالات کے اندر پایا جاتا ہے، لیکن یہ بالکل مہمل بات ہے اس لیے کہ ایک ذات کے لیے صرف ایک ہی وجود ہو سکتا ہے، آخر وجود یا تو عین تعین وتشخص کا نام ہے، یا تعین وتشخص وجود کا مساوق اور گویا ہم زاد ہے (یعنی دونوں ساتھ ساتھ ہوتے ہیں) (ایسی صورت میں دو وجود یعنی ذہنی اور خارجی کے اندر ایک ہی تشخص کو مشترک ماننا کس طرح درست ہو سکتا ہے) بلکہ اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ خارجی محمول کے لیے بھی موضوع کی طرح ایک ذہنی صورت ہوتی ہے، جو محمول خارجی کے ساتھ مطابق ہوتی ہے، اور محمول کی یہ ذہنی صورت، موضوع کی ذہنی صورت کے ساتھ متحد ہوتی ہے، لیکن قضیۂ خارجیہ میں جو بات پیش نظر ہوتی ہے، وہ موضوع اور محمول کی وہ حالت نہیں ہوتی ہے جو ذہنی طور پر ان کے لیے ثابت ہو، بلکہ اس قضیے میں اس کی حکایت کی جاتی ہے اور خبر دی جاتی ہے کہ خارج میں ان دونوں (موضوع اور محمول) کا یہ حال ہے،

اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ ایک چیز جو ذہن میں موجود ہے، وہ کسی ایسے امر خارجی کی حکایت کرے جو اس کا محکی عنہ ہو، کیونکہ خبر دینے یا حکایت کرنے میں جو بات دیکھی جاتی ہے وہ یہ نہیں ہوتی کہ خود اس حکایت کا کیا حال ہے (یعنی ذہن میں ہے یا خارج میں) بلکہ اس شے کا حال مقصود ہوتا ہے جس سے خبر دی جارہی ہے یعنی محکی عنہ کا وہ حال جو اس حکایت کے مطابق ہو،

تیسرا طریقہ وجود ذہنی کے اثبات کا یہ ہے کہ ہم ایسے اشخاص کو جو مختلف تعینات کے ساتھ متشخص ہوتے ہیں لیکن کسی ایک نوع کے نیچے مندرج ہیں، یا ایسے انواع جو مختلف فصول کی بنیاد پر باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں، لیکن کسی ایک جنس میں وہ مشترک ہیں بہر حال اس قسم کی مختلف چیزیں جن میں کوئی ایک بات مشترک ہے اور اپنے ماتحتوں پر وہ اس طرح منطبق ہوتے

ہیں کہ ان میں ہر ایک کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ وہی امر کلی ہے جو ان سے منتزع ہو رہی ہے، مثلاً جائز ہے کہ انسان کے مختلف افراد سے ایک ایسا مشترک معنی ذہن پیدا کرے جو ان سب میں پایا جاتا ہو، یعنی وہی انسان مطلق کا مفہوم جو چھوٹے بڑے سب پر صادق آتا ہے، یا مثلاً حیوان کا مفہوم جو گھوڑے، خچر سب پر محمول ہوتا ہے اور سب کو عام ہے وہ ان تمام تعینات کا جامع ہے، اور بجائے خود اپنی ذات کی حد تک اپنے تمام ماتحتوں کے مادی عوارض سے مجرد اور پاک ہے، (بہر حال اس قسم کے مشترک معنی کو ہم یقیناً فرض اور تصور کر سکتے ہیں اور کرتے ہیں) اب ظاہر ہے کہ ایسا مشترک معنی خارج میں واحد اور ایک ہو کر نہیں پایا جا سکتا، ورنہ لازم آئے گا کہ ایک ہی چیز متضاد صفات سے موصوف ہو، یعنی ان مختلف اور متبائن تعینات اور ان مختلف لوازم کے ساتھ متصف ہو، جو باہم بالکل متنافی اور متناقض ہیں یقینی بات ہے کہ اس مشترک معنی کا وجود کثرت کے ساتھ مشروط ہو گا، اب ہم نے چونکہ اس کو واحد معنی کی حیثیت سے تصور کیا ہے اور اس حیثیت سے خارج میں اس کا ہونا ناممکن ہے، لامحالہ اس لحاظ سے وہ صرف ذہن اور عقل میں ہی پایا جا سکتا ہے (اور یہی دعویٰ تھا) اگر تم اس پر یہ اعتراض کرو کہ حکما کی جماعت محققین نے تو یہ طے کر لیا ہے کہ تمام اجناس اور انواع بلکہ تمام ایسے حقائق جو اعتباری نہیں ہیں بلکہ ان کا شمار حقائق واقعیہ ومتاصلہ میں ہے، ایسی حقیقتوں کے لیے خارج میں بھی ایک قسم کا وجود ہوتا ہے، کیونکہ انھوں نے اس کی تصریح کی ہے کہ "کلی، نوع، جنس، وغیرہ کے مفہوم جن کا شمار ان لوگوں کے نزدیک معقولات اولیٰ میں ہے، اور جن کو بہ نسبت معقولات ثانیہ کے یہ معقولات اولیٰ کہتے ہیں، ان مفاہیم اور معانی کے معروضات میں یعنی جن چیزوں کو یہ عارض ہوتے ہیں وہ ایسے امور ہیں جو خارج میں موجود ہیں، اس نظریے کی بنیاد پر یہ لازم آتا ہے کہ باعتبار وجود کے ایک ہی انسانیت کا مفہوم ان عوارض کے ساتھ بھی ہوتا ہے جن کی بدولت زید کی شخصیت یا عمرو وغیرہ اشخاص کی شخصیت متقوم ہوتی ہے، اور ان عوارض کے ساتھ متحقق ہونے کے باوجود دوسرے عوارض کے ساتھ بھی

پائی جاتی ہے جو ان تشخصات کے سوا اور ان کا غیر ہے، باایں ہمہ بجائے خود
اس کی ذات میں کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا، پھر جب ان اشخاص میں سے کوئی
شخص معدوم ہو جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ مخصوص عوارض جو اس شخص کے ساتھ
مختص تھے وہ انسانیت کے اس مفہوم کو چھوڑ کر جدا ہو جاتے ہیں، لیکن خود اس
انسانیت کی نفس ذات وہ اپنے حال پر بغیر کسی تغیر و فساد کے باقی رہے گی، یہاں
جو چیز فساد پذیر ہوتی ہے، وہ انسانیت کا محض وہ اقتران ہو سکتا ہے جو اسے
ان عوارض کے ساتھ حاصل ہوا تھا، بہر حال انسانیت ایک ہی ذات ہے جو بجنسہ
متعدد اعراض اور مختلف تعینات کے ساتھ مقترن و متصل ہوتی رہتی ہے، گویا
ہر شخص کے ساتھ اس شخص کی انسانیت ظاہر ہوتی جاتی ہے، اور یہی حال حیوان
کا ان قیود اور متباین و متضاد فصول کے اعتبار سے ہوتا ہے،

ایسی صورت میں اس کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ "معنی مشترک"
کے وجود کے لیے ایک خاص قسم کا وجود عینی و وجود ذہنی مانا جائے،

میں کہتا ہوں کہ اس قول کا منشا ایک صریح غفلت ہے جو بعضوں کو
یہاں پیش آئی، انھوں نے حیثیات کی نگرانی پورے طور پر نہیں کی، اور
اعتبارات کے مختلف پہلوؤں سے انھوں نے تغافل برتا، کیونکہ محققین جو نوعی
اور جنسی طبائع کے وجود کے قائل ہیں اس کا مطلب یہ قطعاً نہیں ہے کہ نوع صرف
نوع ہونے کی حیثیت سے یا جنس محض جنس ہونے کی حیثیت سے، یا یوں کہو کہ
کلی طبعی بحیثیت کلی طبعی ہونے کے یا کلی کا معروض صرف کلی یا کلیت کے معروض
ہونے کی حیثیت سے خارج میں کسی قسم کا تحقق یا وجود رکھتے ہیں، یہ تو ایسی بات
ہے جس کے قائلین محققین و اکابر تو کجا وہ شخص بھی نہیں ہو سکتا جس کے دماغ
نے فلسفیانہ مسائل پر غور کرنے میں ادنی درجے کی محنت بھی اٹھائی ہو، ان
بزرگوں نے تو کھول کھول کر اپنی کتابوں میں، اور اپنی تعلیمات میں بار بار اس
کو بیان کیا ہے، کہ کلی کا نفس کلی ہونے کی حیثیت سے خارج میں قطعاً کوئی وجود
نہیں ہوتا،

شیخ رئیس کا تو اس باب میں ایک خاص رسالہ ہے جس میں اس نے

ایک سن رسیدہ بڑی خوبیوں والے آدمی پر اسی مسئلے کے متعلق سخت لعن طعن کی ہے، اس شخص سے شیخ کی ملاقات شہر ہمدان میں ہوئی تھی، اس کو یہ وہم ہو گیا تھا کہ "انواع و اجناس کا وجود اعیان اور خارج میں ہوتا ہے" حکما کے اس دعوے کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی ذات بنفسہ ان تمام کثرتوں میں ملی جلی ہے، جن کا وجود بجائے خود متحصل و متشخص ہے، اور جو باہم ایک دوسرے سے مختلف ہیں ذات واحدہ ان تمام کثرتوں کے مطابق ہوتی ہے، ان میں مشترک ہوتی ہے، اور ان سب میں وہ موجود ہے، اس شخص پر تشنیع کرتے ہوئے شیخ نے کہا ہے:۔

"کیا آدمی کے خیال میں بھی یہ بات آسکتی ہے کہ یہ ایسا مسئلہ ہو سکتا ہے جس میں حکما اور فلاسفہ کی رائیں مختلف ہوں، اس نیک مرد کے کان میں شاید یہ بات پڑی کہ قوم اس کی قائل ہے کہ اشخاص کسی ایک حقیقت میں اور کسی ایک موجود معنی میں مشترک ہوتے ہیں، اس قول میں ایک کا لفظ کس معنی میں مستعمل ہوا ہے، اس بیچارے کو وہاں تک رسائی نصیب نہ ہوئی، اسی کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اس وہم کا شکار ہو گیا کہ حکما اس بات کے قائل ہیں کہ ایک ہی حقیقت واحدہ اور ایک ہی کلی معنی اپنی وحدت اور کلیت دونوں صفتوں کے ساتھ خارج میں موجود اور وقوع پذیر ہے، حالانکہ اس کا یہ قول بالکل فاسد ہے، ہاں! ایک واحد معنی، ایک مشترک معنی اور کلی و عام، نوع، جنس، وغیرہ ایسے عوارض (جو ماہیت کو لاحق ہوتے ہیں) یہ کبھی خارج و اعیان میں پائے جاتے ہیں، لیکن ان اعتبارات کے لحاظ سے نہیں مثلاً انسان کی حقیقت اس حیثیت سے کہ وہ انسان ہے وہ اعیان اور خارج میں موجود ہے، اور وجود کے رنگ سے رنگین ہے، لیکن نوع ہونے یا کثرت میں اس کو جو اشتراک حاصل ہے، اس حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ انسان ایک طبیعت اور ماہیت ہے یعنی اپنی طبیعت اور ماہیت کی حیثیت سے، باقی عموم کا لحوق جو اس کے ساتھ ہوتا ہے تو یہ لحوق اسی مقام اور ظرف میں فرض کیا جا سکتا ہے جو اس کی شان کے لائق اور مناسب ہو، اور وہ ذہن ہی ہو سکتا ہے نہ کہ خارج"

شیخ نے اس کے سوا اپنی اور تمام کتابوں میں بھی اس کی تصریح کی ہے:۔

کہ "وہ انسانیت جو موجود ہے یہ عدد کے اعتبار سے کثیر ہے، اور وہ کوئی ذات واحدہ نہیں ہے، یہی حال حیوانیت کا بھی ہے، لیکن یہ کثرت ایسی نہیں ہے، جو مختلف اضافتوں اور نسبتوں کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے، بلکہ انسانیت کی وہ ذات جو زید کے خواص کے ساتھ مقترن ہو کر پائی جاتی ہے وہ اس انسانیت کی ذات کے بالکل مغایر ہے جو عمرو کے خواص کے ساتھ پائی جاتی ہے، بہر حال ان دونوں میں دو علٰحدہ علٰحدہ انسانیتیں ہیں، ایک انسانیت وہ ہے جو زید کے خواص کے ساتھ مقارن ہے اور دوسری انسانیت وہ ہے جو عمرو کے خواص کے ساتھ مقارن ہے، یہ غیریت محض مقارنت کے اعتبار سے نہیں کیونکہ ایسی صورت میں تو لازم آئے گا کہ ایک ہی حیوانیت ایسے فصول کے ساتھ مقارن ہو جو باہم ایک دوسرے کے مقابل، اور ضد ہیں"

اس پہ اگر تم یہ اعتراض کرو کہ جس طرح ایسا خارجی موجود جو مشخص ہے، اشتراک کو قبول نہیں کر سکتا، اسی طرح جو ذہن میں موجود اور مشخص ہے وہ بھی تو اشتراک کو قبول نہیں کر سکتا، اور کثیرین یعنی بہتوں پر صادق نہیں آسکتا، اور نہ ان پر منطبق ہو سکتا ہے، اور جو چیز کثیرین پر منطبق ہوتی ہے، وہ ماہیت ہوتی ہے، جب اس کو خود اس کی ذات کی حیثیت سے یعنی من حیث ھی ھی تصور کیا جائے، اور ایسی ماہیت تو خارج میں بھی موجود ہوتی ہے پس دلیل پھر تام نہ رہی۔

میں کہتا ہوں کہ یہ قطعاً مقصود نہیں ہے کہ ذہن میں جو انسان موجود ہے وہ مشخص نہیں ہے، اور اس کے ساتھ ایسی خصوصیت نہیں ہوتی جو اشتراک کے قبول کرنے سے مانع ہو، (یعنی یہ ساری باتیں ذہنی انسان میں بھی موجود ہوتی ہیں) بلکہ مراد یہ ہے کہ ہمیں اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ ہم انسان کے معنی کو اس طرز پر تصور کریں کہ وہ کثیرین (بہتوں) کے مطابق ہو، اور اس حیثیت سے ہم اس کو اپنی عقل کے آگے پیش کر سکتے ہیں، اب یہ ظاہر ہے کہ جس انسان کو اس طرح ذہن میں جمایا جائے، اور جو اس طریقے سے معلوم

بنایا گیا ہو وہ اپنی اس معلومی حیثیت سے یقیناً خارج میں موجود نہیں ہے اور نہ خارجی تشخصات سے متشخص ہے (بس میری اصل غرض صرف اس قدر ہوتی ہے) تائید اور زیادتی بصیرت کے لیے اس مقام پر ہم یہ بھی پیش کر سکتے ہیں کہ یقیناً ہم انتزاعی امور اور ایسے صفات جو خارج میں معدوم ہیں ان کا تصور کرتے ہیں اور ان کو اشیاء کے لیے ثابت کرتے ہیں، ان کے ساتھ ہم مختلف چیزوں پر حکم کرتے ہیں، ماننا پڑے گا کہ اس قسم کی چیزوں کے لیے کسی قسم کا ثبوت ضرور ہے خارج میں تو ہو نہیں سکتا، کیونکہ یہ اعتباری امور ہیں، اور اعتباری امور کا خارج میں موجود ہونا محال ہے، لامحالہ ان کا وجود ذہن ہی میں ہے، اور یہی مطلوب تھا،

(ایک لطیف بات اس موقع پر جو دل میں آئی) جس کا نام عرشیات واردہ رکھتے ہیں یہ ہے کہ ہر فاعل جو کام کرتا ہے یقیناً کسی مقصد و غایت، نتیجہ اور حکمت کو پیش نظر رکھ کر کرتا ہے، اب اگر اس غایت اور نتیجے کا جو اس کے فعل پر مرتب ہونے والا ہے کسی قسم کا ثبوت کہیں نہ ہو تو فاعل اس غایت کی وجہ سے قطعاً کام نہ کرے گا، پھر اگر اس غایت و نتیجہ کا وجود خارج میں ہوگا تو تحصیل حاصل لازم آتی ہے، (یعنی جو بات پہلے سے موجود ہے فاعل اسی کو پھر وجود عطا کرنے کی کوشش کرتا ہے) ناگزیر ہے کہ اس غایت و نتیجہ کے لیے کسی قسم کا بھی تقرر اس طرز پر کہیں ہو جس پر وہ مخصوص آثار مرتب ہوتے ہوں جو اس کے وجود سے مقصود ہے، اور اسی قسم کے تقرر کا نام تو وجود ذہنی ہے، ان باتوں سے جو اس معاملے میں تمھاری رہنمائی کر سکتی ہیں، اور ہم جس کے اثبات کے درپے ہیں ایک بات یہ بھی ہے کہ بہت سی وہمی چیزیں جن کا اعیان اور واقع سے کوئی تعلق نہیں ہوتا یہ دہمیات بسا اوقات خارجی تحریکات اور تاثیرات کے سبب بن جاتے ہیں، اگرچہ ان پر وہ مخصوص آثار مرتب نہیں ہوتے جو ان کے وجود سے مقصود ہوتے ہیں، کیا تم نہیں دیکھتے کہ کسی لطیف اشتہائی (غذا) کا تخیل تمھارے بدن میں ایک خاص کیفیت کو نہیں پیدا کرتا، مثلاً ترشی کا تخیل آدمی میں ایک خاص قسم کا انفعال اور جھرجھری

پیدا کرتا ہے، اگر اس گھر کا جسے تم بنانا چاہتے ہو، کسی قسم کا ثبوت کہیں نہیں ہو تو تمہارے اعضا کی تحریک کا باعث وہ کس طرح بن سکتا ہے؟

بعض حاذق طبیبوں سے منقول ہے کہ بعض ایسے سلاطین جن پر فالج کا حملہ ہو گیا تھا اور اچھا نہ ہوتا تھا، طبیب نے صرف نفسیاتی تدبیروں اور خیالی تصورات سے علاج کیا حرارت عزیزی کو انھی تصورات کے ذریعے سے ابھارا جس نے مادّے کا ازالہ کر دیا، نیز بعض انسانی نفوس، قوت و طاقت و شرف و کرامت میں اس حد تک بلندی حاصل کرتے ہیں کہ وہ اپنے تصورات اور خیالات کو وجود و ظہور کے اس مرتبے تک پہنچا دیتے ہیں کہ ان خیالی صورتوں کا وجود خارجی وجود کا قایم مقام ہو جاتا ہے اور اس ذریعے سے مریض اچھے ہو جاتے ہیں، یا کوئی بدکار بھلا چنگا محض ان کی توجہ سے بیمار ہو جاتا ہے، یا ایک عنصر دوسرے عنصر کی شکل اختیار کر لیتا ہے، یہاں تک کہ جو آگ نہیں ہے آگ بن جاتا ہے، یا وہ ایسے اجسام کو اٹھا لیتے ہیں، ہلاتے ہیں جن کو ایک جماعت بھی نہیں اٹھا سکتی تھی، اور یہ ساری باتیں علوی انبساط، ملکوتی تائید، معنوی شگفتگی، باطنی مسرت کی بدولت حاصل ہوتی ہیں، اس پر اگر تم یہ کہو کہ حکما اس کی تصریح کرتے ہیں :-

> کہ "طبائع (صور نوعیہ) کے طبعی اعمال و وظائف کی بھی غایت و غرض ہوتی ہے پس اگر نتائج و غایات کے لیے وجود عینی اور خارجی کے سوا کسی اور قسم کا وجود ہوتا ہے، اگر اس کو مان لیا جائے تو لازم آتا ہے کہ طبائع صاحب ذہن و ادراک، عقل و شعور والے ہوتے ہیں، وہ اپنے افعال کے نتایج کو جانتے ہیں، اور اپنی حرکات کی نہایت و انجام سے واقف ہیں، حالانکہ طبائع کا شمار جرمانی اشیا میں کیا جاتا ہے، (یعنی ان کا تعلق ان اجسام و اجرام سے ہوتا ہے جو شعور و ادراک سے بیگانہ ہیں)

میں کہتا ہوں کہ یہ وہ اعتراض ہے جو خطیب رازی کی جانب سے فلاسفہ پر اس نظریے کی تردید میں کیا گیا ہے کہ فلاسفہ اس بات کے قائل ہیں کہ عالی اور سافل طبیعتوں کے لیے طبعی غایتیں اور ذاتی نہایتیں ہوتی ہیں، اور غایت نفس اپنی ماہیت کی حیثیت سے فاعل کی فاعلیت کی علت ہوتی ہے، اور اس کے فعل کی تکمیل کرتی ہے کہ بسا اوقات غایت کی ماہیت کو فاعل اپنے